

LE MESSIANISME

DANS

LE TALMUD ET LES MIDRASCHIM

par

Marcus RABINSOHN

Docteur de l'Université de Paris

PARIS
IMPRIMERIE POLYGLOTTE A. REIFF. — HEYMANN
3, RUE DU FOUR, 3

1907

LE MESSIANISME

DANS

LE TALMUD ET LES MIDRASCHIM

par

Marcus RABINSOHN

Docteur de l'Université de Paris

PARIS
IMPRIMERIE POLYGLOTTE A. REIFF. — HEYMANN
3, RUE DU FOUR, 3

1907

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

Les critiques qui ont étudié le messianisme juif ont pour la plupart négligé à quelque degré de l'envisager dans le Talmud. Souvent le poiut principal de leur étude a été la naissance du christianisme. Ils en cherchent l'origine dans diverses phrases du messianisme des apocalypses, ou même des prophètes (Charles). Souvent d'ailleurs ils attachent aux apocalypses une autorité officielle exagérée. A les en croire après la naissance du Christianisme, la production des idées eschatologiques s'affaiblit progressivement, en même temps que décroit l'ardeur des aspirations vers un avenir idéal. Selon les critiques, les rabbins compilent des bribes apocalyptiques, et copient sans vigueur les fantaisies audacieuses de leurs devanciers exaltés et mystiques. Ils se dérobent devant l'abondance de la littérature talmudique et refusent d'y suivre le développement du messianisme. Ils l'effleurent au passage et par hasard et tout au plus procèdent-ils à une étude sommaire jusqu'à Bar-Cochba ou Akiba (Drummond, Volz), mais ne vont pas au-delà.

Quant aux rares critiques qui ont entrepris une étude détaillée du messianisme rabbinique, il leur est difficile d'échapper au reproche d'être incomplets, soit qu'ils s'attachent à un point unique (D. Castelli), ou bien manquent de méthode (Hamburger, Weber), soit qu'ils ne considèrent ce messianisme que comme un prolongement de celui des apocalypses (Gfrörer), erreur commune à tous. Pour eux, ce sont les idées mystiques qui ont prédominé dans l'intervalle séparant la Bible de l'époque talmudique, et il en est résulté que les docteurs du Tamuld n'ont pas songer à interrompre un courant qui durait depuis trois siècles pour y substituer un rattachement avec le messianisme tempo-porel des prophètes.

Toutefois. comme il sera établi (§ 2 Introd.), le judaïsme officiel n'a jamais abandonné les espérances messianiques

temporelles et nationales des prophètes, mais il en a perpétué la tradition jusqu'au Talmud. Le mysticisme des apocalypses quelque peu en rapport avec celui de la synagogue a naturellement exercé sur ce dernier une certaine influence, mais pas au point d'ébranler son fondement essentiellement rationnel et temporel. A titre de confirmation, un parallèle institué entre ces deux courants du messianisme sera d'abord fourni (Chap. I et II).

Le mérite des rabbins est d'avoir opposé une digue aux entraînements du mysticisme, et d'avoir conservé au messianisme un fondement temporel et rationnel à travers toutes les évolutions sous lesquelles il apparait. C'est dans ce sens que se manifestent les efforts des docteurs dans la plupart des passages messianiques du Talmud. Aussi bien ce côté du messianisme rabbinique offre-t-il un intérêt particulier.

Ainsi conçu le messianisme rabbinique occupe une place très nette dans le tableau eschatologique. Il constitue une aspiration à un avenir idéal pour la nation sur la terre, mais ne prétend guère résoudre la question du sort futur de l'individu, de plus en plus orienté vers le ciel. L'avenir réservé à l'individu est confondu dans la littérature apocalyptique avec celui qui est destiné à la collectivité d'Israël. Il revêt pour la majorité des docteurs de la Loi la forme d'une félicité éprouvée par l'âme immédiatement après la mort.

Insister sur ce point s'impose d'autant plus qu'une erreur courante des critiques tend généralement à affirmer le contraire.

Exposé dans ses lignes générales (Chap. I et II) le caractère du messianisme rabbinique se précise par les détails du tableau messianique qui suit.

Notre ambition n'est point d'avoir épuisé tous les traits qui se trouvent dans le Talmud et les Midraschim et qui sont susceptibles de se rapporter au messianisme des rabbins. Le cadre de ce travail n'autorise que l'indication des passages les plus caractéristiques.

CHAPITRE PREMIER

ÉVOLUTION DE LA CROYANCE MESSIANIQUE CHEZ LES JUIFS DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A L'ÉPOQUE TALMUDIQUE.

(*Bref aperçu à titre d'Introduction.*)

L'espoir d'Israël en l'avènement d'une ère de prospérité remonte au plus lointain passé. Toutes les nations, à l'époque de leur jeunesse, se sont bercées de telles perspectives. Et cette foi en un avenir de bonheur reposait surtout chez les Juifs dans le titre de « Peuple Élu » dont Jéhova les avait honorés quand il les avait tirés de l'esclavage d'Égypte et leur avait octroyé la Loi. Les promesses faites aux détenteurs de la Thora et la mission de libérateur dont Jéhova s'était lui-même investi les préoccupaient d'autant plus que leur liberté et leur sécurité furent souvent compromises. D'abord ils furent harcelés par les peuplades voisines, plus guerrières que les Juifs, et ensuite menacés par les deux grandes puissances rivales de l'ancien monde, l'Assyro-Babylonie et l'Égypte, pour lesquelles la Palestine, par sa situation géographique défavorable, fut un objet constant de convoitise. Le présent précaire favorisait l'essor des aspirations en un avenir meilleur, et les sombres réalités tournaient tous les espoirs vers les temps glorieux où le peuple élu, suivant les promesses, occuperait la situation qui lui convenait.

Ainsi s'est formée, la riche imagination des prophètes aidant, la conception d'un avenir de bonheur réservé à Israël — et devant échoir prochainement.

Ainsi s'est constituée l'idée d'une ère de puissance et de paix (1), de fertilité abondante du sol (2), d'effusion magnifique de dons spirituels (3). Les nations afflueront vers le centre de la lumière, le sanctuaire de la montagne de Sion (4). La réalisation de cette idée doit avoir lieu le plus souvent sous le règne d'un roi

(1) Ésaïe, 11, 6-9; Ézéchiel, 34, 25. — (2) Joel, 4, 18; Jér., 31, 11 ; Ézéch., 34, 14, Amos. 9, 13. — (3) Joel, 3, 1; Ésaïe, 11, 9: Jér., 31-39; Ezéch., 36, 26. — (4) Es.; 23; Michée, 4, 2; Zach., 14, 16; Soph., 3, 9-10.

fils de David (1), qui sera appelé le « messie » ou « l'oint » (Μεσσίας, ὁ Χριστὸς משיח) dans la littérature juive postérieure à la Bible (2).

Les prophètes toutefois, moralistes avant tout, jugeaient le peuple juif inférieur à sa mission tant qu'il n'aurait pas expié ses péchés. Ils lui annonçaient donc en châtiment l'invasion des ennemis et l'exil, pour l'inciter à la pénitence (3). Réconcilié avec Jéhova et devenu digne de la gloire qui lui était promise, il rentrerait en Palestine et connaîtrait les joies du triomphe et de la prospérité (4).

De là, deux phases dans l'idée messianique : l'ère de l'épreuve et celle de la prospérité, drame en deux actes dont toutes les visions prophétiques reproduiront les détails, et dont le thème se conservera, avec quelques variantes, dans le messianisme judaïque, à toutes les époques.

Mais l'avènement de cet avenir que les prophètes ont représenté en des descriptions pittoresques et parfois sublimes, demeure déterminé par le jeu des conditions naturelles, et n'exclut nullement l'éventualité d'une rechute nécessitant un nouveau châtiment. Sa conception ne comportera un caractère surnaturel qu'avec les apocalypses, deux siècles avant et un siècle après Jésus-Christ.

C'est sous cette forme définitive que le messianisme, inconnu aux religions de l'antiquité, en dehors du Mazdéisme, introduisit un élément nouveau et fécond dans la religion juive. Il faut en faire l'objet d'une étude spéciale, avant d'avoir à l'envisager dans le Talmud.

(1) Amos, 9, 11 ; Es., 11, 1 ; Jér., 30, 9 ; Ézéch., 37, 25 ; Aggée, 2, 23. — (2) I Hénoch, 52, 4 ; l'ap. de Baruch, 40, 1 ; IV Esdras, 7, 28, etc. — (3) Amos, 5, 27 ; 6, 14 ; Esaie, 5, 26-30 ; Jér., 25-9 ; Ez., 5, 17 ; Michée, 3, 12. — (4) Am., 9, 14 ; Es., 11, 12 ; Jér., 33-7 ; Ez., 11, 17 ; Soph., 3,20.

§ Ier.

LES APOCALYPSES.

Le messianisme dans les apocalypses doit en grande partie son caractère surnaturel et mystique à son union avec les croyances relatives aux destinées futures de l'individu, dont il convient de dire quelques mots tout d'abord.

Toutes les religions primitives de l'antiquité, fétichistes, animistes ou naturalistes, connaissaient une vie future dans l'au-delà sous une forme plus ou moins grossière. Au contraire, jusqu'au IIIe siècle environ avant notre ère, la notion d'une sanction individuelle ne se présente dans le Judaïsme que sous la forme d'une récompense terrestre, et d'une prospérité nationale à laquelle participe l'individu. La vie personnelle de l'homme, la *nefesch* (1), est attachée au sang. Une fois mort, l'homme descend dans le cheôl où il mène l'existence des *refaïm* (2) ou des ombres (3).

Cette théorie matérialiste de la vie était due vraisemblement en grande partie à la réaction provoquée par le Jâvisme contre le culte des morts qui était pratiqué par les anciens Hébreux avant la loi mosaïque comme chez la plupart des peuples primitifs (4).

(1) Lév., 17, 14. — (2) És., 14, 9, Ps., 88, 11. — (3) Refaïm dérive de la racine רפה qui signifie faible. (Schwally, *Das Leben*, 64; Grüneisen, *Der Ahnenkultus*, 43.) —(4) L'absence de croyance à la vie de l'au-delà dans la Loi et dans les Prophètes est expliquée de différentes manières par les critiques. Suivant Gfrörer (*Jahrh. des Heils*, I, 199), le législateur hébreu se serait abstenu de parler de l'au-delà pour ne pas détacher l'attention des Hébreux de la terre sur laquelle il espérait fonder un royaume des plus puissants. L'énorme succès de l'Islam, dont l'eschatologie permettait d'encourager les fidèles à remporter des victoires terrestres, prouve combien Moïse eût manqué de sens politique en faisant appel à un tel argument. Semblablement paraissent insuffisantes les raisons alléguées par E. Renan (*Hist. du peuple d'Israël*, I, 130) affirmant que la conscience hébraïque cherchait tout d'abord à établir une séparation profonde entre l'homme passager et Dieu immortel, et celles de Reuss (*Hist. de la théol. chrét.*, I, 116) et de Söderblom (La vie future, d'après le mazdéisme, 156), estimant que le sentiment de la solidarité dans l'ancienne communauté y aurait effacé toute préoccupation du sort futur de l'individu. Il est impossible de soutenir qu'un motif quelconque, religieux ou social, ait pu s'opposer chez les Hébreux à l'action des causes psychologiques qui ont dans tous les peuples donné naissance à la croyance à la continuation de l'existence de l'homme après sa mort. A l'imitation du Phénicien et du Babylonien, ses frères de race, qui approvisionnaient les tombes d'aliments et d'ustensiles domestiques (*Manuel d'hist. des rel.*, Chantepie de la Saussaye, 159, 185), l'israélite primitif croyait à la persistance de la vie humaine au cheòl et pratiquait même un

Mais elle ne tarda pas à devenir incompatible avec la tendance, de plus en plus accentuée chez les prophètes, à spiritualiser et à individualiser la religion, ainsi qu'avec leur constante préoccupation du caractère moral des actes, et des sanctions qui leur conviennent.

Confinée dans les limites de l'horizon terrestre, l'existence laissait subsister un problème. « Pourquoi la voie des méchants a-t-elle prospérée? » se demande avec un étonnement mêlé d'amertume, Jérémie, 12-1 le grand prophète de la religion intérieure et de l'individualisme. De même, Ezéchiel, 18-2, se révolte contre l'absorption de l'individu par la nation, et revendique une récompense strictement proportionnelle aux mérites de chacun. « Que voulez-vous dire, vous qui vous servez ordinairement de ce proverbe touchant le pays d'Israël, en disant: Les pères ont mangé le raisin vert et les dents des enfants en sont agacées ».

La question pourtant ne trouvera sa solution dans la pensée de l'au-delà que deux ou trois siècles plus tard. Grâce à la synagogue seulement le droit de l'individu à une vie future personnelle, sera reconnu dans la religion juive. C'est à l'exil en Babylonie, qu'est due l'origine de cette *institution* inspirée par le besoin de suppléer au culte et à l'État perdus. Elle atteindra son plein développement sous Esdras et ses successeurs les *sofrim*, qui lanceront le judaïsme dans la voie de la dialectique et de la piété pratique. Une communauté théocratique se substituera alors à l'ancien État politique, et le judaïsme sans abandonner ses préoccupations nationales tendra à devenir une Église ayant pour principal objet la vie intérieure de l'individu, sa foi et sa conduite. La croyance à la vie future, élément essentiel de toute religion conséquente, ne devait pas tarder alors à s'imposer. Grâce à la diffusion de l'idée monothéiste, qui maintenait le peuple à l'abri des superstitions, la croyance à la vie future ne rencontrait plus d'obstacle dans le Jâvisme. Au contraire, Jéhova tout puissant prolongeant main-

culte des ancêtres, dont la survivance se manifeste dans les coutumes des lamentations, des incisions, de l'offrande des cheveux, du repas funéraire et des sacrifices offerts sur la tombe (Lods, *La Croyance à la vie future et le culte des morts dans l'ant. israél.*, 175). C'est donc, au contraire, par réaction contre cette notion exagérée qu'avaient les Hébreux de la survie des morts que le Jâvisme, pour écarter toute concurrence, cherchait à vider le cheôl de tout souffle de vie, et envisageait la mort comme l'aboutissement de toute existence au néant.

tenant sa domination jusque dans le cheol, triomphait de la mort et, source de vie lui-même, accordait l'immortalité à ses fidèles. Cette foi en la survivance dans l'au-delà trouvait aussi son inspiration dans les pratiques rituelles qui, accumulées, accaparaient l'individu et le disposaient à croire à une récompense future.

L'auteur du drame émouvant de Job, de même que le Psalmiste (1), révoltés par le spectacle des injustices d'ici-bas, cherchent sans parvenir d'ailleurs à un résultat sérieux, une conception permettant d'espérer plus d'équité dans l'autre monde.

L'introduction de la croyance à la résurrection des morts paraît devoir être attribuée à une influence exercée, croit-on (2), par la religion persane. C'est durant leur séjour en Babylonie, où se fixa depuis l'exil une nombreuse colonie, que les Juifs eurent l'occasion d'être initiés à la connaissance de cette religion. En outre, ces doctrines prirent une extension considérable dans le monde civilisé à la suite du syncrétisme religieux auquel les conquêtes d'Alexandre le Grand donnèrent naissance à la fin du IVe siècle, et pénétrèrent jusqu'en Palestine.

Or cette croyance, comme Schürer (3) a raison de l'affirmer contre Stählin, fut dès son origine liée aux espérances messianiques qui, bien qu'inactives durant les deux derniers siècles, faute de stimulant politique dans la vie de la communauté religieuse vassale, n'ont jamais disparu dans leurs lignes générales du cœur des Juifs, ni du programme de la synagogue (4). Elle constitua une synthèse de l'eschatologie individuelle et de la foi dans l'avènement d'une ère de prospérité nationale : les morts ne seront rendus à la vie que pour participer à la félicité future de la communauté des fidèles de Jéhova. Ainsi le caractère mystique qu'implique la foi en la résurrection des morts s'incorpora au messianisme, et désormais des différences foncières se marqueront entre la vie actuelle et le siècle futur où vivront les morts ressuscités.

(1) 39, 90, 88, etc.

(2) Graetz, II, 2 H., 104 ; Geiger (*Das Jud. und seine Geschichte*, 92) ; Kohut (*Zeitschrift der D. M. G.*, XXI, 566). E. Renan (cité par M. Lods, p. 2, n. 1) admet aussi la possibilité de la formation de la croyance à la résurrection des morts chez les Juifs sous une influence égyptienne. D'autre part, le P. Lagrange et Halévi (M. Lods, 217, n. 6) sont enclins à envisager cette croyance comme une rechute dans les croyances populaires et antéprophétiques.

(3) II, 543, note 52. — (4) Ibid. II, 504-5.

Hühn (1) veut déjà trouver l'indication de ce nouvel avenir messianique accompagné de la résurrection des morts dans les chapitres 24 26 d'Ésaïe, dont il fixe la rédaction à l'an 250 avant notre ère. Il prend à la lettre le verset 26-19 parlant de la résurrection : « Réveillez-vous et vous réjouissez avec chant de triomphe, vous habitants de la poussière » ainsi que celui (24-21) parlant du jugement futur du ciel et de la terre. Mais il nous parait douteux que le grand jugement universel qui apparait postérieurement dans les apocalypses soit déjà en question dès cette époque (2). Au surplus, à prendre à la lettre les passages des chapitres en question, on risque de n'en point trouver l'explication plausible dans les événements de peu d'importance survenus depuis le retour de l'exil. Les ambitions politiques, nous l'avons vu, demeuraient étrangères aux préoccupations des Juifs Ils étaient tout entiers adonnés aux pratiques rituelles et soumis au joug d'une domination elle-même assez légère et ne fournissant pas à l'espoir d'une délivrance messianique une occasion particulière de se manifester.

La domination persane semble avoir été assez tolérable, à en croire Josèphe (3) racontant que le grand-prêtre Jàddous aurait refusé de renoncer à sa fidélité envers Darius en faveur d'Alexandre le Grand. Plus douce encore fut la suprématie grecque (4). Quant aux envahissements répétés de la Palestine au cours du 3e siècle par les armées des deux puissances rivales, les Séleucides et les Ptolémées, ils ne semblent pas, du moins jusqu'à la prise violente de Jérusalem par le général égyptien Scopas en 201 avant J.-C. (5), avoir apporté de grands troubles dans la vie de la communauté, en général indifférente à l'issue de la lutte.

C'est au désastre épouvantable dont fut frappée la communauté juive sous le règne d'Antiochus Epiphane que remonte la première apocalypse messianique présentant ce nouveau caractère surnaturel. Il s'agit du livre de Daniel, écrit vers 167-165

(1) *Die messianische Weissagungen des israel. Volkes*, 1899, p. 74. De même Schwally, 15-18.

(2) Dans Soph. II, il s'agit aussi d'une vengeance contre les ennemis d'Israël plutôt que du jugement universel au sens apocalyptique selon les prétentions de Charles (*A critical History of the doctrine of a future life in Israel*, London, 1899, p. 57).

(3) A 11, 8, 3. — (4) Schürer, *G. des j. V.*, 1901, I, 140. — (5) Graetz, *G. des J.*, 1876, II, 2 H., 236.

av. J.-C. dont l'auteur cache son identité sous le pseudonyme d'un personnage important du temps de l'exil. Le Temple profané, les Juifs persécutés et mis à mort pour leur religion, les dangers auxquels fut exposée la communauté, et les périls que courut la foi des fidèles, furent l'occasion d'un réveil puissant de cette foi en l'avènement messianique, depuis longtemps assoupie. Ils déterminèrent la promulgation par écrit de la croyance à la vie future de l'individu dans l'au-delà, consolation suprême dans la détresse (1). Le seul moyen de maintenir l'existence de la communauté en proie à la terreur, et d'affermir la foi chancelante des persécutés, était de proclamer proche la récompense du juste persévérant dans la religion malgré toutes les tortures, et d'envisager le châtiment national comme la condition préalable d'une prospérité future à brève échéance.

Mais dès ce premier monument mystique du judaïsme la conception messianique s'est profondément modifiée. Il ne s'agit plus d'une restauration naturelle d'Israël en Palestine, prélude d'une ère de bonheur, mais de l'institution d'un grand tribunal présidé par « l'Ancien des jours » (Jéhova) en personne. Entouré de myriades d'anges, il consulte les livres célestes et octroie aux « Saints du Souverain » présentés sous l'image d'un « Fils d'Homme arrivant sur les nuées du ciel » la domination pour *toute l'éternité* sur toutes les nations de la terre, principalement sur le royaume grec (la plus méchante des quatre bêtes) 7, 9-14.

Cet événement solennel, dont la conception décèle déjà l'esprit juridique des rabbins, aura lieu dans « trois temps et demi » 7-25, ou dans « 70 septenaires » à partir de Jérémie (2) selon l'interprétation du terme *70 ans* fournie à l'auteur par l'ange Gabriel 9-24, et précèdera la résurrection des morts. Bien qu'implicite seulement dans le livre de Daniel, la connexion de ces deux éléments du drame messianique s'impose (3). Les Justes ressuscite-

(1) Zunz (*G. D. V.*, 380) attribue à la Grande Assemblée (כנסת הגדולה) la rédaction de la bénédiction relative à la résurrection des morts (*Schmoné Eshré*, II) et en faisait ainsi remonter la date jusqu'au début du IIIe siècle av. J.-C. Cette opinion ne parait pas appuyée sur un fondement bien solide.

(2) Le compte n'est pas exact, car 70 × 7 font 490, et depuis la destruction du premier temple, l'an 588 av. J.-C., jusqu'à la mort du grand prêtre Onias, 171 av. J.-C., + 7, il n'y a qu'un intervalle de 424 ans (Schürer, III, 189).

(3) L'opinion de Bousset (*Die Religion des Judenthums*, 256), qu'il n'y a aucune relation entre le tribunal final et la résurrection des morts, est réfutée par les versets 7, 25 et 12, 7, fixant le même terme, trois temps et demi, pour l'accomplissement des deux faits.

ront pour prendre part à la félicité éternelle de la communauté, tandis que les rénégats hellénistes, « les prévaricateurs dans l'alliance », responsables du malheur national, morts en paix avant l'arrivée du Grand Jour, seront réveillés de leur sommeil pour subir la punition qu'ils ont méritée. « Et plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, et les autres pour des opprobres et une infamie éternelle 12-2 ».

Dans ce messianisme, consistant dans la réalisation des ambitions nationales et des aspirations morales, Israël tout entier se trouve remplacé par la communauté juive, de même qu'il était représenté dans la réalité par la communauté religieuse. La descendance israélite ne suffit plus, ni pour être Juif, ni pour participer à l'avenir messianique, il faut surtout pratiquer les rites de la synagogue et observer la piété dans le sens indiqué par les docteurs de la Loi. Avec le triomphe de Jéhova, et celui du peuple juif dans le monde, est assurée la vie éternelle du Juste — récompense si longtemps attendue — et qui figurera désormais au premier plan.

De même, le triomphe complet des Bons et la vive aspiration à la rétribution qui inspire le judaïsme exigent que les méchants soient frappés d'un châtiment éternel par où éclatera la Justice divine. Mais Daniel va plus loin, et dans le même dessein ressuscite les méchants qui dorment dans la poussière. Charles (1) et Schwally (2) s'efforcent de justifier cette doctrine par la survivance de l'idée que le pouvoir de Jéhova ne s'étend pas sur le cheôl, et qu'en conséquence il est nécessaire de les rappeler au monde des vivants afin de pouvoir leur infliger le châtiment qu'ils ont mérité. Il est toutefois difficile d'admettre que le cheôl demeurât hors du pouvoir de Jéhova, à une époque si avancée de la propagation du monothéisme, et ce serait d'ailleurs contradictoire avec la croyance même à la résurrection des morts qui suppose l'extension du pouvoir de Jéhova par delà la mort. Il faudrait plutôt y voir un argument favorable à l'opinion de Stave (3) et Charles (4) qui admettent contre Söderblom (5) et Schwally (6), partisans de l'évolution indépendante de l'eschatologie israélite, une influence exercée sur Daniel par le maz-

(1) 133. — (2) *Das Leben nach dem Tode*, p. 172.— (3) *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum*, p. 188. — (4) P. 135. — (5) P. 320. — (6) P. 150.

déisme, où se retrouve l'idée d'une résurrection générale.
Cependant, affirme Schürer (1), l'idée de la résurrection des impies ne s'est jamais fixée dans la croyance du peuple ni dans celle de la synagogue officielle qui admet seulement celle du réveil des Justes, ainsi qu'il sera établi plus loin.

Le livre de Daniel, paru au moment propice, fut accueilli avec empressement et suscita de nombreux imitateurs, qui coopérèrent à l'évolution du nouveau messianisme mystique. En dépit du calme relatif qui fut rétabli en Judée avec l'affermissement du principat asmonéen, l'impulsion donnée aux espérances messianiques par l'apocalypse de Daniel se perpétuera longtemps encore dans l'imagination du peuple. Des esprits exaltés ne se contenteront plus de l'ancien ordre établi dans la communauté, ni même de l'indépendance conquise à la suite des exploits des Machabées. La situation modeste de la petite principauté leur apparaîtra misérable auprès de la domination universelle prédite par Daniel. En outre, des dissidences religieuses et sociales se produisirent, fomentées à l'intérieur de la communauté. Elles fournirent à certaines parties du peuple, un prétexte au mécontentement et un aliment à l'attente de l'avenir messianique qui devait amener une transformation dans l'état des choses. Les Princes-Prêtres de la nouvelle dynastie asmonéenne, et toute l'aristocratie sacerdotale, dont les tendanees mondaines s'accentuaient à mesure que leurs pouvoirs et leurs richesses augmentaient, attirèrent sur eux la haine implacable des chassidim, des fanatiques qui, par réaction contre l'hellénisme, conçurent la haine de tout luxe et de toute civilisation profane. Ces exaltés qui venaient de combattre sous l'étendard sacré des Machabées contre les Hellènes, commencèrent à tourner leur zèle religieux contre la famille *libératrice* elle-même, et contre l'opulente aristocratie des Aronides. Ils rédigèrent de nouvelles apocalypses (2)

(1) II, 502. — (2) Les critiques, cherchant avec Hilgenfeld (*Die judische Apocalyptik*, p. 57) l'origine de la littérature apocalyptique dans l'ordre monacal des Esséniens, se basent sur le goût des voyants apocalyptiques pour des prédictions et pour l'ascétisme, ou sur leur préoccupation des sciences occultes et d'une angélologie développée (Renan, *Hist.*, V, 387), traits caractéristiques des Esséniens. Cependant tout ceci ne comporte rien qui soit étranger à l'esprit pharisien, tel qu'il se présente plus tard dans le Talmud. Il nous parait invraisemblable que les Esséniens, ne croyant pas à la résurrection du corps et probablement pas plus à l'avènement du messie (Schwally, 158), aient conçu la moindre partie des apocalypses, dont ces deux croyances forment le fond même. Ces discours violents et ces prophéties mena-

modelées sur le livre de Daniel, par leur caractère mystique et leur langage symbolique et modifièrent, suivant les circonstances, la date qu'il fixait pour la réalisation de sa prophétie. A son exemple, ils mirent leurs oracles dans la bouche des personnages bibliques célèbres tels que Hénoch, Moïse, Esdras et Baruch. Leurs prédictions portaient sur des événements déjà survenus et à l'aide d'opérations mathématiques artificielles, ils élaborèrent des divisions de la durée du monde, Ils imaginèrent ainsi l'histoire partagée en un petit nombre de périodes ou d'époques (dix semaines, douze temps, etc.) aboutissant à l'ère de la félicité finale. Tels, autrefois les prophètes menaçants les grands de la Judée de l'avènement du terrible « Jour de Jéhova » (1), précurseur de la prospérité promise, tels ces voyants mystiques animés d'un zèle moralisateur et d'un sentiment démocratique en appelaient dans leurs extases au grand jugement annoncé par Daniel, qui dépouillera les puissants et les gouverneurs impies de leurs richesses et de leur pouvoir (2) en faveur des « Saints du Souverain » à qui appartiendra le monde, (Hén. 38-5). « Malheur à vous, s'écrie le visionnaire apocalyptique (3), qui mangez le meilleur blé, buvez l'eau pure de la source, et écrasez les humbles sous votre force... car soudain éclatera votre châtiment ». Les prêtres saducéens, aristocrates hautains et impies, qui souillent le culte sacré (4), et accaparent les meilleurs places au Temple, à la haute cour du sanhédryn et dans la synagogue, seront chassés des demeures où se réunissent les fidèles de Jéhova (5), et disparaitront de la surface de la terre (6).

Le messianisme, devenu mystique dans le livre de Daniel, prend dans la littérature apocalyptique un développement extraordinaire.

Les images poétiques sous lesquelles les prophètes peignent l'avenir d'Israël ainsi que le drame messianique de Daniel furent pris à la lettre par les apocalypses, qui de la sorte donnèrent libre carrière à leurs extravagantes et mystiques spéculations.

çantes contre les classes dirigeantes de la Judée sont écrits non par des résignés et des hommes retirés de la société, mais plutôt par des pharisiens exaltés, contrariés souvent dans la direction qu'ils imprimaient à la synagogue par les desseins temporels du gouvernement. Baldensperger (*Das Selbstbewustsein Jesu*, p. 94, n. 1) est également partisan de l'origine pharisienne des apocalypses.

(1) Amos, 5, 18; Ès., 2, 12, etc, — (2) Hén., 38, 4; 48, 9. — (3) Hén., 96, 57. — (4) *Ass. de M.*, 5, 3, 4; Hén., 89, 73. — (5) Ibid., 46, 8. — (6) Ibid., 38, 1; 45, 6.

L'avènement d'une ère de prospérité au lieu de contribuer au bonheur d'Israël seulement, sera le salut du monde tout entier, complètement renouvelé. L'abîme qui séparait l'avenir du présent devient de plus en plus infranchissable, et la révolution future de plus en plus radicale. La situation en Palestine allant de mal en pis avec la décadence des Asmonéens, et l'accession au pouvoir des Hérodes et des Romains, le regard du voyant devient de plus en plus sombre, de plus en plus sceptique. Un véritable dualisme, absolument semblable à l'antithèse de deux principes du bien et du mal qui d'après le mazdéisme sont en lutte permanente dans l'univers, remplace dans la conception des apocalypses la providence unique qui gouverne le monde avec justice d'après la Bible (1). Jéhova n'habite plus sur la terre parmi son peuple élu, comme dans les beaux jours de Moïse et des prophètes. Spiritualisé de plus en plus, il s'éloigne, réfugié au sommet des cieux, abandonnant la terre corrompue par le péché originel d'Adam (2), ou par la révolte des mauvais anges (3) suivant l'explication mystique de la Genèse (6-2), à la merci de Satan, prince des démons, connu des Juifs depuis l'exil, et à celle de toute son armée de mauvais esprits (4). Mais cette vallée de larmes et de péchés va disparaitre à l'avènement du Messie (5). De nouveaux cieux et une nouvelle terre, image tirée du livre d'Ésaïe 65, 17, 66, 22, seront crées (6), d'où le péché, la mort, et le démon séducteur seront bannis (7), et qui seront dignes de l'établissement définitif du royaume de Dieu. Une nouvelle Jérusalem et le Paradis, dont il n'avait plus été question depuis le

(1) Les apocalypses juives reproduisent tous les traits principaux de l'eschatologie persane, telle qu'elle se présente surtout dans son dernier développement au Bundahis : le dualisme et le triomphe final du bien sur le mal, la fixation de la durée du monde (depuis Gâyomart jusqu'à Saosyant) à 6.000 ans, sa destruction par le feu, suivie de la résurrection des morts et du jugement final. Darmesteter lui-même assignant à la rédaction du *Zend-Avesta* la date la plus récente, c'est-à-dire 325-30 de notre ère (Trad. angl., *Introd.*, 38, n. 1), avoue que l'origine de tous ces détails de l'eschatologie mazdeenne remonte jusqu'à l'époque de Philipe et d'Aristote (Ibid., p. 43). Il en résulte que l'idée d'une certaine influence du mazdéisme sur les apocalypses juives parait devoir s'imposer et non l'inverse. C'est l'avis de Kohut (575) pour la destruction du monde, celui de Stave (278) pour le dualisme et celui de Bousset (*Die jüdische Apocal.*, 43) pour tous les détails. — (2) IV Esdras, 7, 11 ; *Vie d'Ad.*, 32. — (3) Hén., 9, 6-9 ; 16, 1 ; *Livre des Jub.*, 7, 21 — (4) *Livre des Jub.*, 10, 11 ; Hén., 54, 6. Cf. Mart. d'Es., 24. — (5) Suivant l'ancienne conception de la Bible (Ps. 104, 5) ainsi que d'après la théorie de Philon (*De incor. mundi*), le monde est éternel. — (6) Hén., 45, 4-5 ; *Ap.*, 21, 1. — (7) *Ass. de M.*, 10, 1 ; *Livre des Jub.*, 23, 29 ; Hén., 69, 23.

récit de la Genèse et qui pénétra dans le répertoire eschatologique sous l'influence peut-être du mazdéisme (1), descendront du ciel (2), et la communauté des saints y mènera une existence de parfaite béatitude (3). Les descriptions deviennent ici d'une fantaisie tellement outrée que nous ne savons plus si la réalisation de cet avenir messianique a pour théâtre le ciel ou la terre.

L'idée de la résurrection des morts, pivot de la nouvelle eschatologie, subit aussi une évolution analogue dans le sens de la spiritualisation. Le retour à la vie terrestre laisse supposer que l'homme continue à exister de quelque manière après la mort, et cette existence intermédiaire passée sous silence dans Daniel, apparaît de plus en plus spiritualisée dans la littérature apocalyptique, et se hausse jusqu'à devenir la vie abstraite d'une âme personnelle. Bien qu'il conserve les facultés corporelles, l'esprit de l'homme, après la mort, transfert son séjour de l'Hadès (ancien cheôl) (4) aux « chambres de repos » (promptuaria) (5) et de là au ciel (6), où il goûte la félicité suprême. L'âme ainsi spiritualisée, il s'ensuit que le nouveau corps qu'elle devra revêtir après la résurrection sera plus pur que l'ancien (7), ou bien qu'il constituera un « vêtement de vie ou de gloire » (8) permettant une existence d'« ange » (9), autant de détails qui contribueront à accroître l'exaltation du monde futur en général.

Cette idée de la résurrection des corps glorieux devait exclure les méchants de toute participation à cette résurrection, tendance qui se manifeste, en effet, çà et là dans les apocalypses (10), contrairement à l'opinion de Daniel qui avait parlé d'une résurrection générale des justes et des méchants. Mais la notion du jugement universel se développe à son tour. L'idée d'un jugement de l'individu se substitue à celle du jugement des nations et le caractère de généralité est maintenu à la résurrection dans les dernières apocalypses, afin de présenter comme soumise au jugement, l'humanité tout entière : les morts et les vivants, les justes et les méchants (11).

Le caractère surnaturel qu'a pris le messianisme dans les apo-

(1) Vahist (*Bund.*, 30, 26). — (2) Hén., 53-6 ; IV Esdras, 7, 36 ; 13, 36. — (3) Hén., 90, 28. — (4) *Ap.* de Hénoch, 22, 9. — (5) IV Esdras, 7, 95 ; Baruch s. 30, 2. — (6) *Ap.* de Hén., 104, 2 ; *Livre des Jubilés*, 23, 31. — (7) Josèphe B. III, 8, 5. — (8) *Ap.* de Hén., 62, 15-16. — (9) Ibid., 51, 4. — (10) *Ap.* de Hén., 100, 5. — (11) IV Esdras, 7, 37 ; *Ap.* de Baruch s. 50.

calypses et la conception d'une existence dans l'au-delà réservée à l'individu, se développent parallèlement aux progrès des tendances de la religion juive en général vers la spiritualisation et l'individualisation. Ce qui est curieux, nouveau et difficilement explicable, c'est la figure surnaturelle et exaltée sous laquelle s'y présente la personne du messie. Le roi-messie de la maison de David dont il n'était plus question depuis Deutéro-Zacharie surgit tout à coup dans les Similitudes d'Hénoch, sous un aspect tout à fait nouveau. Il ne s'agit plus comme dans les prophètes d'un prince idéal inaugurant une dynastie de rois justes, mais d'un être mystérieux et antérieur au monde (1) qui préside l'assemblée des saints au ciel (2), dont la figure est humaine et pleine de majesté « semblable à celle d'un des saints anges (3) ». Le rôle du messie, secondaire ou éliminé complètement (4) dans le messianisme des prophètes est capital dans les Similitudes. Il apparaîtra entouré d'anges, dans un grand éclat, au jour du jugement universel (5), appelé ici « le jour de mon élu (6) », il s'assiéra glorieux sur le trône de Dieu (7) et jugera les actions de chacun (8), même celles d'Azazel et de ses subordonnés, les anges rebelles (9). Les rois, les puissants et tous les habitants de la terre le loueront (10), et les quatre archanges lui rendront hommage dans le ciel (11).

Il est évident que l'auteur de notre apocalypse a interprété « le Fils de l'homme » arrivant sur les nuées du ciel, du livre de Daniel, non comme ayant trait à l'ensemble des saints supérieurs, ainsi que le voulait l'explication donnée par l'auteur lui-même, mais se rapportant au messie, ainsi que l'interpréteront plus tard les auteurs chrétiens (12) et le Talmud (13). De là le nom de « Fils de l'homme » par lequel le Messie est désigné dans les Similitudes 62-14 et le Nouveau Testament (14), et son séjour dans les Similitudes 46-1, auprès de « l'ancien des jours ». Mais cela n'explique qu'un détail du tableau extraordinaire du messie dont il vient d'être question : son séjour au ciel. Or de cette faveur ont déjà joui la prophète Élie (15) et Hénoch suivant l'explication mystique de la Genèse, 5-24. Ce privilège, d'ailleurs, n'est pas surprenant pour les voyants apocalyptiques. Ils

(1) 48, 6. — (2) 39, 6. — (3) 46, 1. — (4) Joel, 3, 4, 18-21; Soph., 3, 9-20; *Deutéro-Ésaïe*. — (5) 51, 10. — (6) 61, 5. — (7) 51-3. — (8) 45, 3. — (9) 55, 4. Cf. Levi, 18. — (10) 48, 5, 62, 6. — (11) 40, 5. — (12) Justin Mart., *Dial.*, XXX. — (13) Sanh., 98 a. — (14) Matth., 25, 31, etc. — (15) *Rois*, II, 2, 11.

concentraient leurs regards sur le ciel à mesure qu'ils s'éloignaient davantage de la terre, et ils y situaient tous les objets de leur attachement : Jérusalem, le Paradis et la Communauté des justes.

Quant à la préexistence du messie, certains critiques cherchent l'origine de cette idée dans l'explication mystique du verset de Michée, 5-1.

Le plus difficile à expliquer au point de vue traditionnel juif, même en admettant une certaine évolution de la nouvelle figure du messie, c'est le pouvoir excessif dont il est investi en qualité d'arbitre du monde et l'adoration dont il est l'objet au ciel et sur la terre (1). A défaut de raisons meilleures, on est tenté d'admettre avec Volz (2) et Bousset (3) que le « Fils de l'homme » des Similitudes ainsi que son prototype du livre de Daniel, est un mélange de la personne du messie et de celle de l'homme primitif. A ce dernier, d'après une légende commune à maintes religions anciennes de l'Orient, fut donné un pouvoir sans bornes pour triompher de la nature contre le démon (4).

Au surplus, Schürer (5) et Drummond (6) ont raison de soupçonner que cette figure surnaturelle du messie a pu avoir été créée sous l'influence chrétienne, ou simplement intercalée par un chrétien. Malgré les explications fournies, malgré le désir de l'auteur des Similitudes, de conformer le caractère du messie à celui du drame messianique surnaturel, il eût été plus logique et plus compatible avec la manière de voir juive, d'omettre complètement le rôle d'un être humain dans un tableau eschatologique aussi grandiose. Ainsi l'ont fait le livre de Daniel, l'Ass. de Moïse, le livre des Jubilés, la plus ancienne

(1) La conception mystique, identifiant l'archange Metatron et le Logos créateur du monde avec Hénoch (*Targ. jer.* Br., V. 24, Br. R. 5, 4), identifié à son tour avec le messie (Hén., 71, 14), par laquelle M. M. Bu (*Jewish Enc.*, *Messiah*) prétend motiver l'exaltation exagérée de la personne du messie dans les *Simil.*, est, à notre avis, beaucoup plus récente. Moins vraisemblable encore nous paraît l'idée de M. K (Idid., *Eschatology*), d'après laquelle le Fils de l'Homme est modelé sur le Saosyant persan, dont le caractère surnaturel est moins accusé. — (2) *Jüdische Eschatologie*, p. 215. — (3) P. 253. — (4) Nous trouvons un rapport entre le premier homme et David, le messie des rabbins, dans le midrasch (Yalc. S. Br., 3). Les écrits récents de la cabale font passer l'âme d'Adam au messie (*Nischmat chajim*, 152 ; *Tischbi*, *Guilgoul*, 16), ou à Hénoch (Yalc. ch. Jacob, 238), identifié avec ce dernier (Hén., 71, 14). De même le faux messie cabaliste Sabbataï Zevi, qui parut à Smyrne au XVII[e] siècle, s'arrogea la qualité du premier homme (Hamburger, *Real Enc.*, II, *Geheimlehre*). — (5) II 528, 1898. — (6) *The Jewish Messiah*, 292.

partie de l'apoc. d'Hénoch, 1-36, et la vision des Semaines, 91-93.

Cet exposé du messianisme apocalyptique pourrait porter à penser qu'il a rompu entièrement avec le messianisme politique et national des prophètes, et qu'il ne présente plus qu'un drame eschatologique élevé d'un caractère purement religieux et universel. Il n'en est rien.

La religion juive en général, en voie croissante de spiritualisation et d'individualisation, ne s'est jamais délivrée d'un fort alliage de préoccupations nationales, cela du fait que le peuple juif est resté le seul à la pratiquer. De même, l'eschatologie apocalyptique, malgré sa tendance toujours plus accusée au surnaturel et à la transcendance, ne rejeta pas les éléments politiques et nationaux de l'ancien messianisme matériel et temporel, mais elle les revêtit des couleurs vives et extravagantes qui lui étaient propres. Bien que la félicité future doive échoir en partage à l'univers entier, Israël n'en triomphe pas moins sur les autres nations (1); bien que le jugement universel soit avant tout moral et se traduise sous forme de sanctions individuelles, les nations n'en subsistent pas moins en tant que nations devant la barre du souverain tribunal (2).

Le messie « roi immortel (3) » renverse du souffle de sa bouche l'armée des nations coalisées contre lui (4), et jette les fondements d'un « royaume éternel (5) ». Il devient la lumière des nations (6) qui lui rendent hommage, et lui offrent « une vallée remplie de présents (7) ». La diaspora juive, dispersée à travers le monde civilisé, rentrera en Palestine (8) où le sol sera d'une fertilité fabuleuse (9). Cet idéal s'adapte difficilement avec la perspective d'une transformation du monde et d'une existence angélique que les morts ressuscités doivent mener dans le Paradis et dans la Jérusalem céleste. Il n'y a pas lieu toutefois de s'en étonner à l'excès : dans la littérature apocalyptique le sublime alterne avec le vulgaire. Témoin ce passage (10) : « Le maître des esprits habitera parmi eux (les justes ressuscités) et ils mangeront avec le Fils de l'homme, ils

(1) *Ap. d'Hén.*, 56, 7; 90, 37. — (2) IV Esdras, 7, 37. — (3) Sibylle III, 48. — (4) IV Esdras, 13, 10-11. — (5) Sib., III, 767. — (6) Hén., 48, 4. — (7) Ibid. 53, 1. — (8) Hén., 57, 2. — (9) Idid. 10, 18. — (10) Ibid., 62. 4.

se coucheront et ils se lèveront durant toute l'éternité. »

Plus ardent et plus vigoureux est le souffle national et patriotique qui anime les apocalypses du 1er siècle de notre ère. Le morcellement de la Judée après la mort d'Hérode le Grand, sa réduction peu après en province romaine, ont soulevé un vaste mouvement national, d'autant plus ardent que les zélotes révolutionnaires y apportèrent leur concours et que le développement des espérances messianiques gagnait de plus en plus les masses. La venue du messie semblait l'unique et suprême solution dans la conjoncture critique et sans issue où se trouvait la Judée écrasée par les Romains. Aussi de faux messies comme Theudas et l'Égyptien trouvèrent-ils un accueil facile parmi la foule (1). L'effervescence générale, qui précéda les guerres qui devaient aboutir à la destruction de l'État juif, gagna même dans leurs retraites les *chassidim* et les voyants apocalyptiques si peu intéressés d'ordinaire par les événements de la politique courante. A bout de patience, ils aspirèrent comme le reste du peuple à l'avènement immédiat d'un messie qui les vengerait des Romains, oppresseurs, et plus tard destructeurs de l'État juif, et qui restaurerait l'indépendance et l'honneur d'Israël, alors humilié et assujetti. Ce rétablissement national et prochain devant — quoiqu'il soit dépeint sous des couleurs voisines de l'extravagance par suite du caractère même des apocalypses — se réaliser dans les conditions présentes et sur la terre actuelle, sera contraint de se détacher du grand drame eschatologique surnaturel et universel, comportant la transformation du monde, la résurrection des morts et le grand jugement. Ainsi se constitua le moyen empire messianique (2), trait d'union entre le monde nouveau et le monde ancien « dont les heures furent comptées avec une mesure » — « la fin du passager et le début de l'Éternel (3) ». « Il se formera, quand l'humiliation de Sion sera accomplie et les temps de ce monde éphémère révolus (4) ». S'assimilant tous les éléments matériels de l'eschatologie, il servira en quelque sorte de préambule au drame final et grandiose, dont le caractère supraterrestre s'accentue par suite de son détachement de tout élé-

(1) Schürer, I, 473, 481.— (2) IV Esdras, 7, 28; *Ap. de Bar.*, 30, 1; Hén. 91, 12-15; Sib., III, 652-60; *Ap. de Jean*, 20. — (3) IV Esdras, 4, 36-37; Baruch, 74, 2. — (4) IV Esdras, 6, 19-20.

ment matériel et grossier, et de la spiritualisation croissante de la religion en général qui aspirait à une récompense de plus en plus haute et transcendante.

A ce messianisme intermédiaire, entre celui des prophètes et celui des apocalypses, correspond une figure de messie intermédiaire également entre celle du roi-idéal dont parle Esaïe 11, 1-5 et celle du messie surnaturel des Similitudes. Bien que descendant de David, il habite le ciel (1), s'élève d'une manière terrible au-dessus de la mer (2) et détruit l'armée des nations ennemies par le souffle de sa bouche (3). Le jugement dernier étant remis après l'époque messianique, le messie n'est plus le juge de l'univers (IVE. 7-33), mais après avoir fait régner la justice et la paix dans le monde, il est qualifié de « sauveur de la création (4) ». Il gouvernera glorieusement Israël pendant un certain temps, 400 ans d'après le IVe Esdras 7-28, puis il retournera au ciel (5), ou mourra simplement comme ses contemporains (6) pour ressusciter ensuite à la fin du monde.

(1) IV Esdras, 14-9. — (2) Ibid., 13, 3. — (3) Ibid.. 13, 10 11. — (4) Ibid., 13-26. — (5) Baruch, 30, 1. — (6) IV Esdras, 7, 29

§ II.

LE JUDAÏSME OFFICIEL

Il a été établi que le livre de Daniel sous l'influence d'une évolution interne de la religion juive et d'une certaine pression exercée par les circonstances extérieures a constitué, par sa conception de la résurection des morts appelés à jouir de la félicité réservée à la communauté, une sorte de synthèse du messianisme national et de l'idée d'une vie future promise à l'individu. Ce livre, dont l'auteur voile sa personnalité sous un pseudonyme, passait pour être l'œuvre authentique de Daniel quand il parut. Accueilli, comme il a été dit précédemment, avec enthousiasme par la majeure partie du peuple, il fut la source de toute une série d'apocalypses messianiques et donna naissance à une modification considérable des idées eschatologiques. Mais, concurremment à cette poussée de mysticisme qui entraina le messianisme vers la transcendance et le surnaturel, une tendance rationaliste se manifestait et s'affirmait de plus en plus dans la partie éclairée du peuple, faisant dévier la conception de la vie future de l'individu vers l'idée d'une survivance dans le ciel immédiatement après la mort. Sous l'influence de cette tendance, la notion de la vie future de l'individu se sépara de l'avenir national, qui fut envisagé seulement sous la forme temporelle qu'il a chez les prophètes.

Le syncrétisme religieux qui importa la croyance à la résurrection corporelle des morts en Palestine au IIIe siècle avant Jésus-Christ importa en même temps le germe de l'idée platonicienne de l'immortalité de l'âme, et la façon grecque de concevoir l'âme comme une substance divine, différente de la matière qui constitue le corps. Ces théories se propagèrent, parmi les esprits imbus d'hellénisme, avec les progrès de l'extension de la diaspora juive dans le monde grec, au détriment de la croyance à la résurrection des corps à laquelle se ralliaient les moins éclai. rés et les plus enclins au mysticisme. La nouvelle croyance à l'immortalité de l'âme trouva son expression dans la littérature dite judéo-hellénique, qui se développa aux environs du dernier siècle avant et au premier siècle après Jésus-Christ. La doctrine de Platon, qui considère l'âme comme de nature simple et immor-



telle y apparait, adaptée à la théorie juive de la récompense, en vertu de laquelle la vie éternelle n'est concédée à l'âme que comme sanction de sa piété. Mais admettre la félicité éternelle de l'âme au ciel, c'était repousser l'idée de la résurrection du corps et tout l'édifice eschatologique bâti par les apocalypses avec cette croyance comme fondement. L'individu assuré de son bonheur futur dans le ciel, le messianisme s'amoindrit de ce fait dans la littérature judéo-hellénique, et n'ayant plus pour objet principal que l'intérêt national, exclut tout élément supraterrestre (1).

Conséquemment pour définir la portée des espérances messianiques dans le Judaïsme officiel au dernier siècle avant et au premier siècle après Jésus-Christ, il importe d'exposer au préalable les rapports qui existent entre celui-ci et ces deux croyances parallèles : la résurrection du corps et la vie future de l'âme.

A coup sûr, la synagogue en classant le livre de Daniel dans le canon des Saints Livres — bien qu'elle ne le range pas, comme le prétend la traduction des Septante, parmi les prophètes, mais au nombre des hagiographes dont l'autorité est inférieure (2) — reconnut officiellement par le fait même la croyance à la résurrection des morts. Mais il est non moins probable qu'à côté de cette eschatologie terrestre qui flattait les goûts du peuple, les docteurs de la Loi, s'élevant à une conception plus haute, ont connu de bonne heure l'idée de la félicité future de l'âme au ciel, propagée par la littérature judéo-hellénique et avec laquelle la piété rabbinique entretenait des relations d'étroite parenté.

(1) Le messianisme dans la littérature judéo-hellénique a un caractère tout à fait temporel et reproduit tous les traits de celui des prophètes : domination d'Israël sur les nations (*Sag. de Salomon*, 3, 8), retour des exilés en Palestine (*De pr. et poen.*, 15-20) où ils jouiront d'une paix profonde (Ibid., 15) et d'une prospérité abondante (Ibid., 17-18) sous le sceptre d'un roi-messie victorieux (Ibid., 16). Le détail mystique de la résurrection des morts ne s'est glissé que dans la *Sibylle* (IV, 180-1), ouvrage judéo-hellénique incohérent, où se sont rencontrés des éléments de l'eschatologie populaire et des intercalations chrétiennes.

(2) M. Israël Lévi fait la remarque intéressante que les docteurs en quête d'un point de repère dans la Bible pour la croyance à la résurrection des morts, préfèrent le fonder sur des versets futiles des autres hagiographes comme *Cant.*, 7, 10, et *Ps.*, 72, 16, 84, 5 (*Sanh.*, 90 b, 91 a) plutôt que de recourir à sa source explicite dans Daniel. Ce procédé prouve un certain manque de considération pour ce dernier. Ce ne sont que les rédacteurs du Talmud babylonien, r. Aschi (fin du IVe siècle) et Rabina (fin du Ve siècle), qui consentent enfin à réhabiliter en quelque sorte l'autorité de Daniel en basant sur elle la résurrection (*Sanh.*, 91 a).

Déjà dans les Proverbes 20-27 se trouve exprimée une haute idée de l'âme: « L'âme de l'homme est une lumière de l'Eternel ». Son séjour éternel après la mort dans la félicité céleste semble être marqué dans le verset fameux d'Ecclésiaste — sur la canonicité duquel on a longtemps hésité (1): — « Et la matière retournera en poussière comme avant, et l'esprit se rendra vers Dieu qui l'a créé » 12-7 (2).

A défaut de documents officiels postérieurs à la Bible, d'autres expressions des apocalypses datant du premier siècle de notre ère, prouvent que les aspirations à la félicité suprême et définivé de l'âme au ciel ont fini par être partagées même par les mystiques dont l'eschatologie se spiritualisa progressivement.

La synthèse de la vie future individuelle avec l'avenir national tend à se dissoudre. L'eschatologie finale s'individualise et se spiritualise par la désagrégation des éléments matériels et nationaux, qui s'en détachent pour aller s'ajouter au moyen empire messianique.

« Je vous jure, justes... s'écrie le voyant apocalyptique avec emphase (3), que toutes sortes de joies et de gloires sont réservées et promises aux esprits de ceux qui meurent dans la justice ». « Je convoquerai les esprits des bons qui appartiennent à la race de la lumière... et qui étant dans leur chair ne furent pas récompensés par la gloire à laquelle ils auraient eu droit par leur fidélité (4) ». « Vous, justes, vous brilierez comme les astres du ciel, et les portes du ciel s'ouvriront devant vous (5) ». « Leurs os (des justes) se reposeront au cheôl et leur esprit éprouvera une grande joie (6) ». La venue au ciel des âmes des justes est qualifiée « de retour chez elles (7) ». Là, elles jouissent d'une douce béatitude en contemplant la gloire de Dieu (8).

L'accent mis ici sur l'idée de l'existence de l'âme après la mort montre que cette existence, accessoire et intermédiaire au début, commence à s'emparer de plus en plus de l'attention des voyants apocalyptiques. Il faut en conclure qu'à plus forte raison pour la majorité des pharisiens peu disposés au mysticisme, l'idée d'une récompense future, combinée avec l'accomplissement de rites accumulés, commença, dès longtemps déjà, à s'orienter de

(1) *Sabbat*, 30 b. — (2) D'après Schwally (87), il ne s'agit pas là d'une âme personnelle, mais simplement du souffle de la vie. — (3) Hén., 103, 1-3. — (4) Hén., 108, 11. — (5) Ibid., 104, 2. — (6) *Livre des Jub.*, 23, 31. — (7) IV Esdras, 8, 39; Vie d'Adam, 3. — (8) 7, 91.

préférence vers le ciel. En effet une expression bien significative se trouve dans le Psautier de Salomon 14-3, écrit pharisaïque datant du milieu du dernier siècle avant J.-C. : « Les serviteurs de l'Eternel ont en Lui une vie éternelle ». Cette expression rappelle le style hellénique de la Sagesse de Sal. 5-15 : « Les justes vivent éternellement et leur récompense est en Dieu ». De même la Mischnah nous transmet (1) une sentence de Hillel, le grand organisateur de l'école rabbinique, contemporain de Jésus, où se retrouve le terme Olâm-Hâbo, signifiant de préférence dans le Talmud l'existence future de l'âme au ciel.

Or cette évolution de l'eschatologie spirituelle ne se produisit pas sans préjudice pour le développement du messianisme dans la synagogue. L'idée de la destinée de l'individu, centre de la piété rabbinique, s'est détachée de plus en plus de l'avenir messianique, qui ne conservait plus comme préoccupation principale que celle de l'intérêt national.

Le judaïsme officiel a bien accueilli la croyance à la résurrection des morts avec le livre de Daniel, mais le messianisme s'en est presque tenu là. Renan exagère sans doute quand il dit (2) que les voyants apocalyptiques furent « des rêveurs inconnus » pour les docteurs de la Loi, car à de nombreux points de vue la littérature apocalyptique n'est que le prototype du Midrasch agadique du Talmud, qui en reproduira même d'abondants détails, principalement sous le rapport eschatologique, ainsi qu'il sera établi ultérieurement.

Cependant la synagogue ne s'associa jamais au caractère essentiellement surnaturel et mystique du messianisme des apocalypses qu'il a contracté en marge, pour ainsi dire, de la pensée rabbinique. Les docteurs de la Loi furent trop rationalistes pour prendre au sérieux toutes les fantaisies des cerveaux exaltés des chassidim, et trop enivrés de leur gloire, parmi les querelles de l'école et l'enchantement de leurs pratiques rituelles, pour être affligés du même pessimisme que les voyants apocalyptiques. L'agada a été considérée de tout temps, en quelque sorte, comme une production libre de l'imagination, et l'agada mystique le fut d'autant plus qu'elle portait déjà dans son sein le germe schismatique du gnosticisme et du Christianisme. La synagogue l'envisagea d'un œil soupçonneux, négligea de la conserver, et n'en garda nombre de détails que grâce à leur

(1) Abot, II, 8. — (2) V, 400, *Hist.*

rattachement à l'exégèse midraschique. Mais ces détails n'ont pas empêché le messianisme de rester en général dans le Judaïsme officiel comme dans l'ensemble du peuple, national et temporel, négligeant les modifications qu'eût pu y introduire la croyance à un événement mystique, comme la résurrection des morts.

Un exemplaire du tableau messianique, tel qu'il était conçu par le Judaïsme officiel vers le milieu du dernier siècle avant notre ère, nous est présenté par le Psautier de Salomon, ouvrage d'un ton assez sobre rédigé sous un pseudonyme par un pharisien rationaliste. La lutte pour le trône de la Judée, survenue entre les frères asmonéens Hyrcan II et Aristobule II, qui provoqua l'intervention de Pompée, et la prise de Jérusalem, est un sujet de profonde tristesse patriotique pour le pieux auteur, qui cherche une consolation dans la perspective d'un avenir brillant réservé à Israël, analogue à celui qu'ont décrit les prophètes.

« Regarde (Sion), s'écrie le Psalmiste 11-1-2 avec la pompe de Deutéro-Esaïe, regarde tes enfants rassemblés par l'Eternel du lever du soleil à son coucher ». La Palestine va être partagée à nouveau entre les tribus 17-17, Jérusalem débarrassée des païens et ramenée à sa pureté et à sa sainteté primitives 17-22, Jérusalem où habitera dans l'abondance tout un peuple de saints 17-32. Les nations saisies de respect devant Jéhova viendront des confins de la terre contempler sa gloire dans sa ville sainte 17-31.

Tous ces éléments du messianisme national se retrouvent également épars dans les apocryphes Bensirach, 33, 10-11. Tobit 13-5, Judith 16-18 et II Mach. 2-18, écrits au cours des deux derniers siècles avant J.-C. Ce qui est particulièrement curieux dans l'exposé messianique du Psautier de Salomon c'est que le roi-messie disparu depuis des siècles revient ici sous le nom de « Fils de David », appellation qui deviendra en quelque sorte stéréotypée dans la littérature rabbinique postérieure.

Au retour de l'exil, l'ancien état monarchique d'Israël fut remplacé par une communauté religieuse sous la direction d'un grand prêtre. Les ambitions politiques firent place à des préoccupations religieuses. Le régime théocratique évinça également la monarchie du plan de l'avenir messianique. Au lieu d'attendre l'apparition du roi idéal descendant de David, on

commença à songer à la venue d'un grand prophète, ou d'un grand-prêtre, digne représentant de Jéhova dans la communauté future idéale, qui se distinguerait surtout par sa piété parfaite et l'abondance de ses dons spirituels. Telle est la conception de toute une série d'apocalypses et d'apocryphes, datant probablement des deux derniers siècles avant notre ère.

Le livre de Sirach — suivant l'affirmation de M. Isr. Lévi (1) et de Schürer (2) — n'attend que l'arrivée du prophète Elie, qui semble avoir remplacé le futur roi davidique déjà dans Malachie 3-23. I Macch. 4-46, traite de l'avènement d'un prophète qui avisera à la manière de procéder avec les pierres souillées du temple. Dans l'Assomption de Moïse 9-1, il est question d'un sauveur de la tribu sacerdotale de Lévi, appelé Taxon. L'auteur des Testaments attend l'apparition d'un nouveau prêtre (3). Le Livre des Jubilés 31 15-19 hésite quant à l'origine du messie, entre la tribu royale de Juda et la tribu de Lévi. Enfin la Sibylle III 781-2 associe le roi et le prophète futurs, et rêve des prophètes qui gouverneront Israël en princes justes.

Toutefois l'idée du roi-messie, disparue avec l'avènement de la théocratie, semble avoir pris un essor nouveau lors de la conquête de l'indépendance de la Judée par les Asmonéens, et de la restauration de l'ancien royaume juif. Le retour du pouvoir et de l'éclat royal réveilla en Israël les anciennes ambitions politiques, et le messianisme apparaîtra sous la forme de l'attente d'un roi futur puissant et glorieux, exerçant une domination réelle sur les nations qu'il aura subjuguées et non plus cette souveraineté plutôt spirituelle des saints supérieurs dont parle Daniel.

Cependant les pharisiens — dont l'influence était prédominante dans l'esprit populaire — étaient en opposition permanente avec la dynastie asmonéenne qui détenait le pouvoir, et qui poursuivait de plus en plus la réalisation de buts temporels, étrangers aux pieux desseins de la synagogue. Cette oppostion amenant un conflit ouvert sous Hyrcan I (4), éclata en révolte sous Alexandre Jannée (5).

Ces pharisiens semblent avoir été peu disposés à considérer le roi-messie attendu comme un descendant des princes-prêtres

(1) *L'Ecclésiastique*, *Introd.*, 38. — (2) II, 507. — (3) Lévi, 18. — (4) Schürer, I, 272. — (5) Ibid., I. 280.

asmonéens (1). Ils aimaient mieux porter leurs regards vers la Bible, qui, par l'établissement du canon, était déjà entrée dans la voie de l'exégèse rabbinique, et renfermait la solution de toutes les questions intéressant le présent et l'avenir. Ils y cherchaient ainsi le roi ideal futur, annoncé par les prophètes, qui devait sortir de la famille royale de David, et à qui Jéhova avait solennellement promis le trône éternel (2). Toutefois les pharisiens étaient assez prudents pour cacher leur rêve de restauration de la dynastie de David, si tant est qu'ils aient rêvé d'une monarchie et n'aient pas réservé pour eux-mêmes la direction du futur royaume, ambition qui se réalisa sous le règne d'Alexandra 76-67 av. J.-C. qui marque l'apogée de leur puissance. Pendant que les Asmonéens étaient au pouvoir, ils ne professaient que les anciennes espérances attachées, nous l'avons vu, à l'avènement d'un messie lévite, ou d'un grand prophète. Le masque tomba à la chute de la dynastie abhorrée. L'auteur du Psautier de Salomon donne libre cours à sa haine contre l'aristocratie sacerdotale, opulente et impie, qui profanait la ville sainte par ses iniquités (3), et surtout contre les princes-prêtres, cause du malheur national et qu'il traite d'usurpateurs indignes de la couronne de David, imposés au peuple juif en punition de ses péchés 17-5 6. Il se réjouit de leur chute méritée 17-7, et considère la désolation occasionnée à Jérusalem par Pompée comme une expiation destinée à rendre les Juifs dignes de la venue pro-

(1) L'opinion de Bousset (210), qu'au temps de la puissance des Asmonéens la plupart des chassidim croyaient en leur messianité, ainsi que celle de Colani (*J.-C. et les croyances messian. de son temps*, p. 26), que les Juifs auraient mérité d'être qualifiés d'ingrats s'ils espéraient alors la restauration de la dynastie davidique — paraissent peu soutenables. Il a été établi (1 par.) que les princes-prêtres et toute l'aristocratie sacerdotale ont par leurs tendances temporelles et l'éclat de leurs richesses donné aux pharisiens exaltés une occasion d'invoquer contre eux la manifestation du tribunal messianique, annoncé par Daniel. L'élévation de la gloire de la tribu de Lévi au-dessus de celle de Juda dans le *Livre des Jub.* et dans les *Test.*, que Bousset cite en faveur de son opinion, prouve seulement l'attente de l'avènement d'un sauveur lévite, digne de diriger la communauté théocratique future, ou tout au plus, comme le veut Volz (205), que le titre « prince-prêtre » porté par les Asmonéens fut pris comme modèle pour le messie (*Roi, prêtre et prophète*, Lévi, 18). De même, l'opinion de M. Maurice Vernes (*Hist. des idées mess.*, 134), trouvant exprimée dans certaines parties de l'*Ap. d'Hénoch* la messianité de Hyrcan I, n'est guère plus établie.

(2) Sam., II, 7.

(3) 8, 8-13.

chaine du roi attendu, Fils de David, qui inaugurera l'avenir prospère réservé à Israël (1).

Le portrait de ce roi-messie que trace le Psautier de Salomon, rappelle celui dont Esaïe 11, 1-5, est l'auteur. Le messie est un roi juste, exempt de péchés 17-36, un pasteur fidèle et dévoué du troupeau de Jéhova 17-40. Il est le restaurateur du Juste et du Bien devant lequel disparaissent l'iniquité et le mensonge 17-27, trop répandus parmi ceux qui participaient à la vie publique à Jérusalem. Soutenu par l'esprit de Jéhova, il frappe la terre des paroles de sa bouche, remplit les païens d'effroi et juge avec une parfaite sagesse les actions qui lui sont soumises.

Aucun de ces traits ne justifie, à notre sens, l'opinion de Baldensperger (2), qui, interprétant textuellement ce passage, y veut découvrir le messie surnaturel des apocalypses. Le seul trait supraterrestre admis par Schürer (3), consistant en ce que le roi-messie est unique et sans successeurs, paraît contestable (4). Le messianisme temporel tel qu'il se présente dans les apocryphes et dans le Psautier de Salomon (5) n'autorise guère à admettre que la synagogue ait fait cette nouvelle concession au mysticisme.

Ainsi, le messianisme dans la synagogue officielle est resté, même à l'époque de la pleine efflorescence de l'eschatologie mystique, essentiellement politique, national et temporel comme celui des prophètes. A l'idée de l'avènement prochain de

(1) M. Maurice Vernes prend la dénomination du « Fils de David » au sens figuré. Pour lui, le roi-messie se distinguera par ses qualités morales, comme le pieux roi David (136). Mais rien ne prouve que le psalmiste ainsi que les rabbins n'aient pas attendu l'apparition d'un descendant réel de David. La disparition à cette époque des dernières traces de l'ancienne famille royale, base de l'opinion de M. M. Vernes, n'aurait pu empêcher les Juifs d'attendre l'apparition d'un descendant inconnu de David. Du reste, la famille de David n'était pas encore entièrement éteinte vers le commencement de notre ère. Hillel, président du Sanhedryn et contemporain de Jésus, de même que le chef de la colonie juive en Babylonie, faisaient remonter leur généalogie (authentique ou non, la question n'est pas là) jusqu'à David. (Sanh , 5 a ; Jér. Quilïam. 9, 4 ; Tanit, 4, 2). — (2) *Das Selbstbewustein Jesu*, 72 — (3) II, 511. — (4) A plus forte raison peut-on contester la valeur de l'opinion de Hünu 63 suivant laquelle le messie ou « mon serviteur צמח », attendu par Zach. (3-8) est unique. Il ne s'agit là que du roi davidique, inaugurant toute une dynastie des princes-prêtres. Il est désigné également par צמח dans Jérémie (23-5) et dans la plus antique prière de Schmoné Eschré (bén. 15). De même אבי עד d'Esaïe (9-5) s'il parle du messie, est à rendre non par père éternel, mais par « père du butin » (Colani, 12). — (5) La croyance à la résurrection des morts, professée par l'auteur

cet avenir s'accomodaient bien d'une part les aspirations matérialistes du peuple — dont la croyance messianique ne constituera pas de longtemps encore, un dogme théologique, mais ne formulera que les espérances — et d'autre part la situation en Palestine qui demandait un dénouement naturel et proche.

Quant à la croyance à la résurrection des morts qui pénétra dans la synagogue avec le livre de Daniel, son influence sur le messianisme fut paralysée de bonne heure par la concurrence de l'autre conception de la vie future de l'individu : la notion d'une survie de l'âme dans le ciel. Les rabbins ont négligé de préciser les rapports que cette croyance pouvait avoir avec le messianisme. Elle lui conféra si peu un caractère surnaturel, qu'il n'est même pas certain que l'avenir messianique ait été définitif, selon le judaïsme officiel, avant l'époque talmudique.

Il était réservé à l'agada talmudique par sa reproduction d'un grand nombre de détails empruntés au tableau messianique des apocalypses et par les extravagances du midrasch, écho du folklore contemporain, d'introduire un certain mysticisme dans le messianisme officiel chez les Juifs.

de ce livre dans un autre endroit (3, 12), n'exerce aucune influence, comme chez les pharisiens en général, sur le caractère de son tableau messianique et n'aboutit point à opérer une fusion des éléments mystiques et temporels. Charles (225) soutient que les chapitres 1-16 du *Psautier de Sal*, où se trouve exposée l'idée de la résurrection, sont écrits par un autre. Cette opinion est dénuée de fondement. De même n'est pas décisive l'expression « heureux ceux qui vivront dans ces jours-là », sur laquelle Bousset (258) base son affirmation que l'auteur de la description messianique ne partage pas la croyance à la résurrection des morts. Des termes identiques se retrouvent *Sibylle*, IV, 190, malgré que la croyance à la résurrection soit ici énoncée explicitement. Les pharisiens (et le psalmiste l'est assurément) croyaient fermement à la résurrection dès l'origine de ce parti officiel (Les discussions sur ce sujet, *Mac.*, II, 12, 44, *Hén.*, 103, ne prouvent rien contre). Seulement ils ne se rendaient pas bien compte des modifications que cette croyance devait apporter dans les idées messianiques.

CHAPITRE II.

LA CROYANCE MESSIANIQUE DANS LE TALMUD ET LES MIDRASCHIM.

§ Ier.

RAPPORTS DE L'AVENIR MESSIANIQUE AVEC L'IDÉE DE LA VIE FUTURE INDIVIDUELLE.

Il a été établi précédemment que les rapports de l'avenir messianique, dans les deux siècles antérieurs à l'époque talmudique, avec l'idée de la vie future individuelle, déterminent en majeure partie le caractère de cet avenir. Poussé vers le mysticisme et le surnaturel dans les apocalypses où il est attaché à la résurrection des morts et à un statut définitif de l'individu, il garde par contre le caractère national et temporel, qu'il avait chez les prophètes, dans la littérature judéo-hellénique, et dans les milieux du Judaïsme officiel, où sa conception est distincte de celle de la vie future individuelle plus ou moins définitivement localisée dans le ciel. Afin de mieux apprécier la portée réelle du messianisme dans le Talmud, il importe de fixer ses relations avec l'eschatologie individuelle.

La croyance à la félicité future de l'âme dans le ciel, entrevue seulement dans le Judaïsme officiel antétalmudique, se dessine assez nettement dans le Talmud et les Midraschim. Ce ne sont pas seulement des allusions comme dans les apocalypses mais des traits précis. Philon (1) rapproche la triple appellation : σαρξ, ψυχη, πνευμα des trois noms נפש, רוח, נשמה, donnés à l'âme par la Bible, qui désignent selon lui les fonctions sensorielles et rationnelles de l'homme. Cette division de l'âme en trois fonctions, qui n'est pas justifiée pour la Genèse, où la distinction entre l'âme et le corps se marque à peine, pourrait bien avoir servi de base à la double qualification de l'âme רוח et נשמה, fréquente dans le Talmud (2). Selon la théorie rabbinique analogue à celle présentée par la littérature judéo-hellé-

(1) *De Alleg. Leg.*, § I, 110. — (2) Nidda, 32, etc. Les cinq noms נפש; רוח

nique, l'âme est préexistante au corps (1), et même au monde (2). Elle est considérée comme confiée provisoirement à son enveloppe matérielle, dont Dieu, son maître, la dépouillera à la mort de l'homme (3).

La véritable patrie de l'homme, selon l'expression de Saint Cyprien (4), sera désormais le ciel. Le monde d'ici-bas est comparé à un vestibule dans lequel on se prépare à entrer dans le Triclinium, c'est-à-dire, le monde d'en haut (5), préparatifs d'ailleurs auxquels on ne saurait donner trop de soins. L'homme, au cours de sa vie terrestre d'aussi brève durée, ressemble à un ouvrier indolent qui aurait à fournir une lourde tâche, et que stimulerait son maître (6). « Il lui faut aujourd'hui (pendant sa vie) accomplir les Commandements afin d'être récompensé demain (après sa mort) (7) ». Telle est la formule des rabbins. Chaque jour dans les livres célestes sont enregistrées les actions des hommes (8) et à leur mort trois groupes d'anges, bons ou mauvais, suivant qu'il s'agit de justes ou d'impies, viennent à leur rencontre en récitant des versets appropriés (9) comme les Jazates et les Daevas, d'après le Mazdéisme. Le jugement survient (10) comportant un examen détaillé de la conduite du défunt (11), et un arrêt fixant le sort de son âme, attribuant au juste le ciel appelé Arabot (12), Paradis (13), ou séjour situé sous le trône de la gloire de Dieu (14), et précipitant le méchant dans la Géhenne (15).

En faveur de l'opinion que l'eschatologie individuelle, au moins dans les milieux éclairés des docteurs du Talmud, fut séparée dans sa partie principale de l'avenir national et terrestre, pour être transférée dans le ciel, militent donc les raisons suivantes : la conception spiritualiste de la vie et de l'âme humaine, dont il vient d'être question, les descriptions de la

נשמה, חיה, יחידה, par lesquels le plus ancien midrasch (B. r. 14, 9) désigne l'âme sont dus à des préoccupations exégétiques plutôt qu'à une division de l'âme en cinq parties. — (1) Hahuiga, 12, b. — (2) Br. r. 8-7. Toutefois, suivant la conception rabbinique, l'âme ne constitue pas une partie de la substance divine, comme d'après Philon (De mundi op. 1-32), mais elle est créée par Dieu (Elohaï Neschamah). — (3) *Sabbat*, 152 b. — (4) Trad. M. de Genoude (1843, t. 5 *bis*, 463). Cf. Phil., 3, 20. — (5) Abot, 4, 21 — (6) Ibid., 2, 20. — (7) Eroubin, 22. — (8) Ibid., 2, 1. Cf. Hén., 98, 7; Phil., 4, 3; Bar. s. 24-1; Jub., 30, 19; Ap., 20, 12. (9) Kessoubot, 104 a. — (10) Cohelet r. 1, 15; Berachot, 28 a. — (11) *Sabbat*, 31 a. — (12) Chaguiga, 12 b. — (13) Berachot, 28 a. — (14) *Sabbat*, 152 b. — 15) Ber., 28 a.

vie de l'âme au ciel, nombreuses et précises dans les écrits rabbiniques, enfin le jugement qui suit la mort non provisoire comme dans Hénoch, mais définitif semble-t-il, vu le défaut d'indication d'un autre jugement final dans le Talmud (cette idée du jugement parait être une transformation de celui dont parle Daniel).

D'une opinion contraire sont les critiques Gfrörer (1), Hamburger (2) ; Weber (3), D. Castelli (4), Bousset (5) et M. K. (6), qui fidèles à une sorte de tradition remontant jusqu'à Eisenmenger (7), s'obstinent à trouver dans le Talmud une reproduction complète du messianisme mystique des apocalypses. La croyance à la résurrection des morts conservée par le Tamuld prise comme point de départ, ils en déduisent par voie de conséquence le grand jugement final et universel qui précèdera le renouvellement du monde, où serait définitivement fixée la destinée de l'homme et auprès de laquelle la vie de l'âme dans le ciel n'était qu'un état provisoire.

Ainsi, selon eux, le messianisme du Tamuld constitue, de même que dans les dernières apocalypses, le préambule du grand drame eschatologique. Schürer (8) va plus loin et confond même l'avenir messianique avec ce drame final à la manière des Similitudes en s'appuyant sur une expression opposant ce monde ci aux jours du messie (9), laquelle ne signifie d'ailleurs rien dans le langage talmudique.

Les principaux arguments fournis à l'appui de cette thèse ne résistent pas à la critique.

Le Talmud fixe à plusieurs reprises (10) la durée de la création à six mille ans, puis le monde sera détruit et remplacé, après un intervalle d'un ou deux mille ans, par un nouveau monde. Cette idée inspirée par le cycle septenaire de la semaine (1000 ans équivalant à un jour au regard de Dieu d'après les Psaumes 90-4), et rattachée en outre à de nombreux points exégétiques, fut exploitée par les critiques, qui y découvrent marquée la rénovation du monde où règnera la félicité suprême, au sens apocalyptique. Il suffit cependant de remarquer que cette rénovation ne se présente jamais dans le Talmud comme amenant avec elle

(1) II, 275-77. — (2) I, *Wiederauflebung der Todten;* III, *Göttliches Gericht.* — (3) *Jüdische Theologie,* 399. — (4) *Jewish Quart. Rew.*, 1889, 334. — (5) 275-6. — (6) *Jew. Enc..*, *Immortality.* — (7) *End. Jud.*, II, 974. — (8) 545, II. — (9) Ber., I, 5. — (10) *Sanh.*, 97 b.

la récompense future des justes, et l'instauration du Royaume de Dieu sur la terre, pour être convaincu que ce n'est là qu'une survivance apocalyptique, vidée de sa teneur. Elle fut conservée à cause de son rattachement au Midrasch dans l'agada et dans les pères de l'Église chrétienne (1). Dans ce genre d'exercices exégétiques, dont l'importance est insignifiante dans l'eschatologie rabbinique, sont à classer pareillement les passages du Tamuld (2) relatifs à la variation de qualité du soleil entre l'époque messianique et celle d'Olâm-Hâbo (monde futur), ou à la différence des harpes destinées à chanter les louanges de Dieu à ces deux mêmes époques. Il s'agit ici d'écarter une difficulté exégétique résidant dans la contradiction des versets des Psaumes 12, 1, 92-4, et ceux d'Esaie 24-23, 30-26, qui font allusion aux variations d'état que subiront à ces deux époques le soleil et les harpes, plutôt que de déterminer le terme assez vague et général « Olâm-Hâbo » qui signifierait l'époque postérieure à l'avenir messianique.

Les rabbins, théologiens peu doctrinaires de leur état, n'ont guère apporté de précision dans la fixation des idées eschatologiques. Comme il sera encore établi, ils accueillaient parfois les conceptions populaires dans lesquelles se trouvaient mêlées la notion de l'existence de l'âme au ciel avec les survivances apocalyptiques visant la félicité matérielle du monde nouveau.

Aussi peu décisifs paraissent être les passages du Talmud, dans lesquels les critiques précités (3) croient trouver l'idée du grand jugement universel des apocalypses qu'aurait précédé la résurrection générale des morts. Ils se réfèrent tout d'abord à la baraïta suivante (4) : « L'école de Schamaï dit : il y a trois groupes distincts au jour du jugement, celui des justes parfaits, celui des méchants consommés, et celui des moyens. Les justes parfaits sont aussitôt promus à la vie future. Les méchants consommés sont aussitôt expédiés à la géhenne, comme il est écrit (Daniel 12-2) : « Et plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre seront réveillés, les uns pour la vie éternelle et les autres pour des opprobres et l'infamie éternelle ». Quant aux moyens, ils descendent à la géhenne, y gémissent et en remontent, comme il est écrit (Zach. 13,9) : « et j'introduirai le tiers au feu. » Le verset de Daniel cité ici a amené les critiques à inter-

(1) Pierre, 3 8; S. Irénée, V, 28; Ép. de Barnabé. — (2) *Sanhed.*, 91 b.; Erechin, 13 b. — (3) Hamb., II, *Vergeltung*, Cast., 334. — (4) Rosch Hasch., 16 b.

préter ce passage dans le sens d'une indication du jugement universel, qui doit suivre la résurrection des justes et des méchants appelés à un sort différent. Cependant pour quiconque est familiarisé avec la méthode d'exégèse rabbinique reposant souvent sur des rapprochements fortuits, sinon forcés, rien n'est moins sûr que cet argument. Le verset de Zacharie dont il est question, ne parle que de l'épuration future d'Israël en Palestine, ce qui ne l'empêche pas néanmoins d'être appliqué ici à la purification de l'individu dans la géhenne. Pourquoi alors le verset de Daniel, bien qu'il ne parle que de la résurrection corporelle, ne peut-il pas aussi être appliqué au réveil de l'âme pour la vie future et au jugement final qui doit suivre immédiatement la mort de l'homme?

Au surplus, les rabbins indifférents à la précision en matière eschatologique n'ont pas eu recours à un terme spécial pour désigner la vie future de l'âme au ciel. De même que l'Olâm-Hâbo signifie pour eux la félicité future, dans son ensemble, soit sur la terre, soit dans le ciel, de même ils entendent par « résurrection » le réveil pour cette félicité future, soit de l'âme, soit du corps (1). Cette extension du sens du terme « résurrection » au réveil pour la vie de l'âme, se retrouve aussi dans les écrits chrétiens (2), et rend tout à fait naturel le rapprochement de la résurrection dont parle Daniel avec le sort futur de l'âme dans le ciel, de même que le jugement final en question dans ce livre est transféré au ciel d'après la conception du Talmud.

En second lieu, les mêmes critiques invoquent (3) le passage talmudique (4) plus convaincant, encore à leur avis, où il est question d'une conversation qui aurait eu lieu entre l'empereur romain Antonin et le patriarche palestinien Rabbi. L'empereur demande s'il n'est pas possible de disculper l'homme dans son

(1) Il faut également comprendre dans un double sens la croyance à la résurrection ; dans la Mischnah (*Sanh.*, 90 a), elle est érigée en dogme, et le refus d'y souscrire attire l'exclusion du bonheur d'Olâm-Habô, ce qui équivalait à l'excommunication. C'est aussi au refus de croire à une récompense future quelconque, ainsi qu'à l'existence d'une juste providence que semble avoir trait l' « apicoros » dont il est question dans la même Mischnah. Il s'agissait sans doute à l'origine d'un épicurien professant des idées libertines et matérialistes (Ant., X, 11, 7 ; Abot, II, 19 ; Rosch Hasch., 17 a). L'autre interprétation de ce mot que donnent les docteurs postérieurs à la rédaction de la Mischnah (*Sanh.*, 99 b) est purement arbitraire. — (2) Tertullien, VI, 438. Cf Marc, 12, 26-7. — (3) Hamb., III, *Göttliches Gericht* ; J. E., *Eschatology*. — (4) *Sanh.*, 91.

3

âme et dans son corps devant le tribunal futur. vu leur état de séparation après la mort et leur indissoluble solidarité dans l'acte du péché. Rabbi réplique par la parabole du boiteux et de l'aveugle. Ce dernier ayant porté le boiteux pour l'aider à voler des fruits dans un jardin, tous les deux ont dû subir le châtiment que leur infligea le possesseur du jardin, après avoir exigé d'eux qu'ils se remissent pour subir leur peine dans la position même où ils se trouvaient pour commettre le vol, c'est à dire, le boiteux à cheval sur l'aveugle. C'est ainsi que Dieu doit punir l'homme en le châtiant dans son corps et son âme, dans l'état où il était au moment du péché (1). Il semblerait tout d'abord qu'il ne peut être ici question que d'une résurrection corporelle du méchant, lors du jugement universel. Mais un examen plus attentif de ce passage met en relief toute son ambiguité. Au point de vue mystique, toutes les hypothèses pouvant devenir également plausibles, il s'agit ici d'une sorte de réunion particulière du corps et de l'âme s'opérant au moment du jugement qui suit immédiatement la mort de chaque individu.

La baraïta suivante (2) confirmerait cette interprétation. « Pendant douze mois (après la mort de l'homme) son corps subsiste et son âme monte et redescend auprès de lui, mais passé ce délai, le corps se dissout, l'âme monte et ne redescend plus ». Or ce délai de douze mois, durant lequel l'âme entretien des rapports constants avec le corps qu'elle vient de quitter, coïncide exactement avec le terme d'un an, fixé par la Mischnah (3), pour l'expiation des péchés dans la géhenne, où les méchants sont envoyés à la suite du jugement qui survient au moment de leur mort. La participation du corps du méchant aux peines qui suivent la mort est également énoncée dans un autre passage du Talmud (4), où il est fait application au corps du méchant du verset d'Esaïe 48-22 : « Pas de paix, dit l'Éternel, pour les méchants ! »

Dans la religion mazdéenne (5) l'âme demeure en relations étroites avec le corps pendant les trois jours qui suivent la mort, et éprouve une angoisse spéciale, pour l'apaisement de laquelle les proches du défunt doivent pourvoir à la cérémonie de Srôsh, jusqu'au moment où elle aura passé le pont de Kinvad, par où l'on accède à l'autre monde. De même, l'âme, d'après le Talmud,

(1) Cf. Tertullien, V, 355. Par contre, Midrasch Vajikra r. 5, 4, trouve plus logique la punition de l'âme seule. — (2) *Sabbat*, 52 b. — (3) Ediot, 5, 1. — (4) Kessoubot, 104. — (5) Shayast, *La Schayâst*, 17, 3.

est considérée comme continuant pendant douze mois après la mort à être en relation avec le corps (1). Ainsi unie à lui, elle expie ses péchés dans le feu de la géhenne, laquelle est pour ainsi dire intermédiaire entre le monde d'en haut et celui d'en bas (2). A l'achèvement de cette expiation, elle se délivre entièrement de la matière, et purifiée complètement de sa souillure (3), elle entre au ciel pour goûter la félicité suprême. Un second jugement final survenant alors, aux dires des critiques, ne parait pas soutenable.

Nous avons ainsi contesté, sinon réfuté, les arguments principaux des critiques dont il a été question, qui cherchent dans le Talmud une reproduction de l'eschatologie apocalyptique. Notre opinion est donc que la grande majorité des rabbins, transférant de bonne heure la destinée suprême de l'individu dans le ciel, n'en ont jamais associé la réalisation avec l'avenir messianique, qui est demeuré foncièrement national et temporel. A l'appui de cette thèse vient la croyance à la résurrection des morts qui, prorogée, ainsi qu'il a été dit au chapitre précédent, jusqu'à l'achèvement de l'époque messianique et adjointe au jugement universel dans les dernières apocalyses, reparaît dans le Talmud à l'arrivée du Messie (4). D'où il résulte que cette

(1) Particulièrement étroit est l'attachement de l'âme à son corps durant les trois jours (Br. r. 100, 7), ou les sept jours (IV Esdras, 7, 101) suivant la mort. Chez les Grecs, à l'époque classique, cet attachement dure neuf jours après le décès (Rohde, *Psyche*, 2, 232. — (2) La géhenne vient du mot גהינם ou גי בן הנם, indiquant originairement la vallée de Hinom, située au sud de Jérusalem, où les israélites, à l'époque prophétique, offrirent des sacrifices à Moloch, le dieu phénicien (Jér., 7, 31). Les menaces des prophètes annonçant que cet endroit se transformera en « vallée de tuerie » (גי ההרגה) en punition de l'infidélité dont les israélites se sont rendus coupables envers Jéhova (Jér., 7, 32), l'ont recommandé aux apocalypses qui le désignent comme lieu du châtiment futur. Par l'idée probablement de l'existence d'une Jérusalem céleste, les voyants apocalyptiques ainsi que les rabbins sont arrivés à placer quelquefois la géhenne au ciel (l'*Ap.* d'Hén., sl. 10, et celle de Baruch, gr. 4, la placent au 3e ciel). Mais le plus souvent ils continuent à chercher le lieu du châtiment près de la Jérusalem terrestre (Hén., 27, 2, 90, 26; Éroubin, 19 a; Tamid, 31 b) s'ils ne le confondent pas avec le cheól (Eroub., 19 a; Baba B., 79 a; *Sibylle*, IV, 158), où il dépasse quelquefois en mesure le globe lui-même (Tanit, 10 a). Quant aux supplices de la Géhenne, ils se présentent généralement (Hén., 10, 6; IV Esdras, 7, 36; Hébr., 10, 27, etc.) sous la forme d'une destruction par le feu, rappelant le culte de Moloch, et alternant quelquefois avec un froid excessif (Hén., 100, 13; Test. Lévi, 3; Hén., sl. 10; Tanchouma Réé, 43), idée dont Söderblom (*La vie future d'après le mazdéisme*, 152) trouve un parallèle dans la religion persane. — (3) Kidouschin, 31 b. — (4) Sota, 48 b.

croyance introduite dans la synagogue, par le livre de Daniel, en un moment où la croyance rivale à la vie future de l'âme n'y était pas encore assez développée, a fini par y devenir superflue. Le jugement dernier, les tourments de la géhenne, et le bonheur du ciel, survenant aussitôt la mort, point n'était nécessaire de recourir à la résurrection des corps pour récompenser et pour punir. Toutefois la croyance à cette résurrection persiste dans la synagogue, et surtout dans le peuple par conservatisme religieux. A défaut de rôle réel à remplir, elle devint accessoire au drame messianique, et constitua pour ainsi dire un détail de sa mise en scène. Ainsi donc la résurrection des morts n'est plus générale comme dans Daniel et les apocalypses, elle se restreint à être le lot des seuls justes, selon la conception du Talmud (1), et celle des pharisiens d'après Josèphe (2), dont Schwally (3) et Bousset (4) recusent gratuitement le témoignage. Elle apparait de la sorte comme une manifestion ultime des aspirations matérialistes de la Bible. Sous leur impulsion le pieux rabbin, d'ordinaire si dédaigneux des biens terrestres, se détachant de sa félicité suprême au ciel, redescendra pour recevoir « l'héritage de la terre », selon l'expression biblique (5) dont la Mischnah (6) et le Nouveau Testament (7) se sont fait les échos. Tout illogique et étrange que semble cette double eschatologie terrestre et céleste à la fois, il ne faut pas s'en étonner : une religion n'est point une doctrine philosophique conséquente, ennemie des additions et des contradictions. Ce double caractère eschatologique se manifeste aussi dans le Nouveau Testament (8) et le Mazdéisme. Seuls en sont exempts le Bouddhisme d'une part qui concentre toute la destinée de l'homme dans le ciel, et le Coran d'autre part, qui proclame la résurrection du corps et la réalisation du bonheur sur la terre.

Le fait que le Talmud place la résurrection des morts au début de l'avenir messianique entraînait pour les critiques une grosse difficulté. Pour maintenir la conception d'un jugement universel, ils furent contraints d'admettre deux résurrections (9), celle des justes à l'ère messianique, et la résurrection générale postérieure à cette ère, et survenant lors du grand jugement.

(1) *Sanh.*, XI. — (2) A., 18, 1-13; B., II, 8, 14. — (3) 183. — (4) 283. — (5) Es., 60, 21. — (6) Kidouschin, 39 b. — (7) Matth., 5, 5. — (8) La félicité céleste suivant la mort (Luc, 23, 43; II Cor., 5, 8; Phil., I, 23) : par contre la résurrection du corps (Jean, 5, 29. — (9) Hamb. I *Wiederauflebung der Todten.*

Pourtant cette double résurrection qui se retrouve dans l'apocalypse de Jean (1) ne figure nulle part dans le Talmud, et ne reparait que dans les Midraschim récents (2).

Or, dès maintenant, il importe d'annoncer qu'une ligne de démarcation, sur laquelle il sera insisté plus tard, s'établit entre l'eschatologie tamuldique et celle des Midraschim postérieurs au sixième siècle. Les auteurs de ces Midraschim ont souvent dénaturé les agadot tamuldiques qu'ils reproduisent et accueilli en outre quantité d'agadot repoussées par la compilation du Talmud, vu leur incompatibilité avec la manière de voir de la majorité des rabbins. Ils ont également ajouté fréquemment leurs propres idées, formulées sous une certaine influence du dehors. Dans l'eschatologie, en particulier, s'est produit un grand chaos, au sein duquel nous nous efforçons vainement d'introduire quelque ordre. Les critiques qui confondent cette eschatologie avec celle du Talmud ne peuvent avoir raison à aucun point de vue.

Ainsi le fait que dans le Talmud, ainsi que dans le Judaïsme officiel qui l'a précédé, le meilleur de l'eschatologie individuelle a été détaché de l'avenir messianique, pour être transporté au ciel immédiatement après la mort, a détruit par là même la source principale du caractère mystique et surnaturel de cet avenir. Il reste à préciser la nature de ce dernier dans une vue générale.

(1) 20, 5-6. — (2) *Tana debé Eliahou*, r. 1839, Wilna, 3. Il est remarquable que les célébres rabbins rationalistes du moyen âge, Maimonide (*Mamar Techiat hametim*), Kimchi (*Es.*, 66, 5) et Abrabanel (*Es.*, 18, 3) ont fixé la résurrection des justes au début de l'époque messianique, vu que le jugement survenant immédiatement aprés la mort rend complètement superflu le jugement universel, précédé d'une résurrection générale. Par contre, Raschi et les Tosafistes (*R. Hasch.*, 16 b), inspirés par les Midraschim récents, ainsi que les cabalistes comme Bachaï (*Debarim*, 15) et Émek Hamelech, 30, perpétuant les traditions mystiques, maintiennent la résurrection générale suivant l'époque messianique dans le but de faciliter le jugement final.

§ II.

L'AVENIR MESSIANIQUE.

Le second paragraphe du précédent chapitre renferme un bref aperçu du messianisme national et politique de la synagogue dans les deux siècles antérieurs à l'époque talmudique, tel qu'il se présente dans le Psautier de Salomon et les apocryphes. L'évolution de ce messianisme se poursuit dans de nombreux passages épars dans le recueil immense du Talmud, grâce à l'imagination exaltée et à l'exégèse ingénieuse des auteurs de l'agada. Cependant dans ces descriptions de la prospérité à venir, une importante modification se manifeste : l'intérêt principal se porte vers *l'intérieur* de la communauté juive. De tout temps d'ailleurs la politique extérieure intéressa très peu les rabbins. Ces derniers, à l'époque très brève de la restauration de l'ancien royaume de la Judée par les Asmonéens, ne s'associèrent aux ambitions nationales, rêvant de voir s'établir dans un avenir prochain la domination suprême d'Israël sur les nations, que par un effet de l'entraînement général du peuple. La destruction de l'état juif (70 après J.-C.) ayant dissipé cette espérance illusoire, les docteurs de la Loi reprirent leur attitude naturelle : celle d'une ignorance presque absolue des événements, en dehors du cercle de la synagogue et de la communauté, dans lequel, la plupart du temps, ils situaient le bonheur futur.

Il est vrai que la tendance de la religion juive, nationale à son origine, à se transformer en Église, dont l'exil de Babylone marque le point de départ, apparaît dans son plein développement à l'époque talmudique. Presque toujours dans le Talmud les nations sont représentées non comme des adversaires politiques ou sociaux d'Israël, mais comme des mécréants et des méchants (רשעים). La distinction des races et des intérêts politiques fait place à une distinction purement religieuse et morale, et un païen qui étudie la Loi est estimé sur le même pied que le grand prêtre (1). Mais les rabbins songeaient à conquérir le monde religieusement presque aussi peu que politiquement. Le triomphe de la religion juive dans l'avenir messianique ne se manifestera pour

(1) Baba k., 38 a.

eux que sous la forme d'une prospérité idéale, matérielle et morale, dont jouirait la communauté agrandie par l'adhésion volontaire de quelques prosélytes, et surtout par le fait de la résurrection des morts. L'importance de la résurrection des morts est d'autant plus grande, sous le rapport du nombre des membres de la communauté, que le Talmud y fait participer la classe innombrable des moyens (1). créée par la piété pratique et juridique des rabbins. Tandis que Daniel et ses successeurs les auteurs des apocalypses n'admettent à bénéficier de ce privilège que les justes éminents (2), soucieux uniquement de morale religieuse, le Talmud enveloppe même ceux qui étaient pieux parmi les païens dans la félicité de l'Olam Hâbo (3), terme qui comporte aussi l'idée de la résurrection.

Quant aux conditions dans lesquelles se trouvera la communauté dans cet heureux avenir, il n'est pas question dans le Talmud, comme dans les apocalypses, d'une révolution radicale, ni dans la nature du cosmos ni dans celle de l'homme. Les apocalypses estiment la création corrompue irrémédiablement, par suite de la révolte des anges rebelles, et du péché originel d'Adam, qui joue un rôle capital dans le christianisme. Cette opinion n'est point partagée par le Talmud. Les rabbins, selon Bousset (4), ont éliminé le dualisme, qui estimait l'influence funeste de Satan prépondérant dans le monde, dès la fin du premier siècle de notre ère, comme on le voit déjà dans les apocalypses du IV Esdras et de Baruch. Il serait plus juste de dire qu'ils ne l'ont jamais admise sous cette forme caractérisée qu'il présente dans le livre d'Hénoch, dans l'Assomption de Moïse, et dans les Testaments. Le dualisme persan est aussi opposé au monothéisme juif que le scepticisme bouddhique est étranger au

(1) *Sanh.*, 90 a. — (2) Suivant le IV Esdras, 9, 15, le nombre des élus est à la multitude des damnés dans la même proportion qu'une goutte d'eau à un torrent. Les hommes exclus de la félicité future subissent des peines éternelles (*Es.*, 66, 24; *Dan.*, 12, 2; Matth., 3, 12; Luc, S, 17; Hén., 22, 11; *Test. Juda*, 25; Zab., 10). L'idée de la purification par le feu de la géhenne (ἀποκατάστασις), à l'exemple du mazdéisme, de l'astrologie babylonienne et de la doctrine stoïcienne, n'apparait que dans le Talmud, préoccupé éminemment du sort de l'individu. Quant au petit nombre des grands pécheurs et des coupables historiques tels que Jéroboam, Manassé, Achab, etc , le feu expiatoire est impuissant à les purifier. Ils sont plutôt regardés comme anéantis pour toujours (מיתת עולם, Brach., 28; *Psautier de Sal.*, 15, 13) que comme voués aux peines éternelles (*R. Hasch.*, 17 a; Sohar, III, 178 a). — (3) *Tosefta Sanh.*, XIII, 2; *Pirke* de R. Éliéser, 38; *Midr. Tehil.*, 11, 5.— (4) 242.

judaïsme rabbinique non moins optimiste que celui de la Bible. Le pieux rabbin envisage d'un œil assez favorable le monde qui lui fournit le moyen d'acquérir dans l'avenir, par son perfectionnement moral, la félicité éternelle Il sait apprécier les épreuves elles-mêmes, si nombreuses ici-bas (1), de même que les maux infligés à Israël par les nations. Il les appelle (2) des peines de grâce (יסורים של אהבה) à cause de leur valeur éducative comme moyen d'amener les juifs à la pénitence, selon le mot de Sénèque : *Calamitas virtutis occasio*. Pour les rabbins avant tout moralistes, le péché est le seul mal dans le monde (3). On y succombe, non sous une influence du dehors, ou sous celle de la matière dont est constitué notre corps, laquelle est, dans la littérature judéo-hellénique, la source de toutes les défaillances de l'homme (4), mais par suite de la concupiscence originelle, qui fait contrepoids aux tendances vers le bien, favorise l'exercice de la liberté et accroît le mérite de bonnes actions (5).

Il n'y a donc rien qui rende le monde foncièrement mauvais, et cela amène à comprendre que le changement apporté par le messianisme ne sera pas radical. La distinction absolue, que les écrits apocalyptiques établissent entre le présent et le futur, ne se retrouve pas ici (6). Le Royaume des Cieux (Βασιλεία τῶν οὐρανῶν מלכות שמים) se spiritualise dans le Talmud (7), comme dans le Nouveau Testament (8). Il existe, dès à présent, dans le cœur des fidèles. De même la vie éternelle (חיי עולם) promise par Daniel aux justes dans l'avenir, est devenue pour les rabbins un terme abstrait, désignant le salut qu'on obtiendra en récompense de la piété qu'on doit pratiquer à tout moment (9). L'avenir attendu n'aura plus pour objet que de créer les conditions les plus favorables possibles au développement de ce

(1) Heriot, 10, 2. — (2) Berachot, 5 a. — (3) Debarim, R., 4, 13. — (4) L'idée de la répugnance de l'âme à s'unir au corps (*Tanchouma Pekudé*, 3) n'implique pas la conception hellénique, d'après laquelle le corps est une prison pour l'âme (*Sag. de Sal.*, 9, 15; *Rom.*, 7, 24), mais exprime l'appréhension qu'éprouve l'âme avant son entrée en lutte contre la concupiscence. Le récit du midrasch (Deb. r. fin, 11) rapportant le grand regret que ressentit l'âme de Moïse au moment de quitter son corps, prouve bien que cette aversion n'est point essentielle, mais relative seulement. — (5) *Kidouch.*, 30 a. Cette concupiscence était inhérente à la nature d'Adam dès sa création, idée que l'exégèse rabbinique déduit du mot וייצר (Berachot, 61 a). — (6) Le passage de *Sifré* (commencement de *Haasinou*), où il est question du renouvellement du ciel et de la terre à l'époque messianique, est sans doute un des plus récents. — (7) Berachot, 13. — (8) Luc, 17, 21. — (9) Betsa, 15 b.

royaume spirituel de Dieu, et à l'obtention du salut pour chacun. La Palestine constituera, suivant l'expression de Renan (1), à propos du Millenium de l'Apocalypse de Jean, « un petit paradis au centre de la terre ». Là habitera dans l'abondance et la paix la communauté future, délivrée du joug des nations et des soucis de l'existence, et adonnée entièrement à l'étude et aux pratiques de la Loi.

Cependant si l'avenir messianique, d'après le Talmud, n'amènera pas de révolution radicale dans l'ordre des choses, il se produira néanmoins une amélioration telle dans les conditions de l'existence que la création, entendons plus souvent la Palestine, reviendra à son état primitif, telle qu'elle était avant la malédiction de Dieu à la suite du péché d'Adam (2). En théorie, le monde en soi n'est pas mauvais, mais de multiples souffrances accablent chaque jour l'individu et le portent à reconnaitre que la création a besoin d'une transformation, qui consisterait dans la disparition de ces souffrances dans l'avenir. Ces aspirations, répandues communément dans le peuple, constituent la substance du messianisme, comme ses représentations métaphysiques sont la matière de la religion en général. Ainsi, ni souffrances, ni tristesses, ni maladies, ni mort dans l'avenir idéal. Ces traits caractérisent le messianisme dans le Talmud, lui confèrent un éclat surnaturel et le rendent en quelque sorte définitif.

Dans ce drame, dont la résurrection des morts est le prélude, et auquel l'imagination populaire a ajouté des développements excessifs, le rôle du Messie est loin d'être capital. Escorté de ses deux précurseurs, le messie ben Jospeh, et le prophète Élie, le Fils de David est plutôt un juste éminent au sens rabbinique qu'un roi puissant. Dans tous ses actes, il s'efface pour laisser Dieu lui-même agir en personne. L'arrivée du messie peut avoir lieu à chaque instant. Toutefois, elle est attendue avec assez de patience par les rabbins qui tournent, comme il a été dit, leurs plus ferventes aspirations vers la vie future de l'âme au ciel.

Plus compliqués et plus surnaturels deviennent, à partir du septième siècle, le messianisme et la personne du messie dans les Midrachim, compilés souvent sans méthode et sans scrupule.

(1) *L'Antéchrist*, 446. — (2) *Genèse*, 3, 17.

L'avenir messianique s'y présente souvent à l'exemple des dernières apocalypses, comme préambule au drame eschatologique final, comportant une seconde résurrection, générale celle-là, un jugement universel, et un renouvellement du monde. Dans quelques passages l'avenir messianique se confond même avec ce drame grandiose comme dans les Similitudes. Mais, nous l'avons dit, et nous le répétons, ceci n'a rien de commun avec le messianisme du Judaisme officiel, tel qu'il se présente dans le Talmud.

CHAPITRE III.

L'ATTENTE DE L'AVÈNEMENT DU MESSIE ET LES CALCULS DÉTERMINANT CET AVÈNEMENT.

§ Ier.

L'ATTENTE DE LA VENUE DU MESSIE.

L'implacable destin s'est abattu sur la Judée. La poignée de héros qui combattaient dans les murs de la ville sainte, épuisés, ont été anéantis par le monstre romain, et le temple de Sion n'est plus qu'un amas de ruines fumantes. Que sont devenues les espérances messianiques dans ce désastre et cette destruction ? Soutiennent-elles la nation détruite par l'idée d'un relèvement prochain ? Ont-elles sombré dans l'abîme du désespoir occasionné par l'affreux malheur ?

Nous avons vu — au chapitre Ier — les lueurs projetées sur l'avenir par les voyants en extase, lueurs dont la clarté s'accrut doublement en quelque sorte avant de s'éteindre dans les apocalypses du IVe Esdras et de Baruch. Le spectacle de la Judée

ravagée remplit ces apocalypses d'une profonde amertume, et provoque chez eux ce problème angoissant (1) : comment le peuple d'Israël, pour qui le monde fut créé, peut-il être plongé dans tant d'humiliation et de désolation ? Et la réponse survient à la manière antique (2) : le malheur est la condition préalable du bonheur. Le dénouement de la tragédie est proche, Rome va être frappée d'une rude vengeance, et Sion sera restaurée dans un grand éclat. Il ne reste de la détresse (3) que « des gouttes et de la fumée », et « si Dieu prolonge tes jours, annonce l'ange révélateur à l'auteur de l'apocalypse de IV Esdras 5, 4, tu verras éclater (la fin) dans trois temps ».

Telle fut l'impression ressentie dans les milieux apocalyptiques, à la suite du désastre national. Un effet presque contraire se produisit dans le cercle des docteurs de la Loi. Ces pieux pharisiens, indifférents à l'indépendance nationale, qui figuraient rarement dans les rangs de ses défenseurs, adhéraient dans la dernière guerre au parti loyaliste et pacifiste, partisan de la soumission à Rome. L'anéantissement complet de l'état juif qui succéda au désastre, fut pour eux une nouvelle raison de se retrancher dans la patrie spirituelle qui était la leur, dans l'étude de la Loi et dans les pratiques rituelles. L'école talmudique, constituée sur un fondement sérieux par Hillel depuis un demi-siècle environ, inaugura alors son évolution véritable dans l'académie fondée à Jamnia, petite ville située au bord de la Méditerranée. Elle fut fondée par rabbi Jochanan ben Zachaï, dont l'évasion de Jérusalem à l'époque du siège est demeurée légendaire (4). Jamnia devient bientôt la capitale intellectuelle de la Judée, et se substitue à Jérusalem dans certaines prérogratives concernant les pratiques religieuses (5). Les rabbins se laissent séduire par la gloire de l'étude et se livrent à ses charmes dans les murs du Bet-Hamidrasch, après s'être résignés à l'état de choses d'alors.

La tradition ne nous transmet aucune parole des rabbins contemporains de la seconde destruction du temple, ayant trait à l'avenir messianique. Le chef de la nouvelle école talmudique, r. J. ben Zachaï, adoucit les regrets de ses disciples affligés de la ruine du temple, en substituant le mérite de la charité et des bonnes actions à la force expiatrice des sacrifices (6). Il souli-

(1) IV Esdras, 6, 58-9. — (2) 7, 14, ibid. — (3) Idid., 4, 50. — (4) Guitin, 56. — (5) Graetz, IV, 15. — (6) Abot de R., N. 4.

gnait ainsi l'importance de la piété de la synagogue, qui faisait dès son origine concurrence au culte du temple. A sa dernière heure seulement, ce réorganisateur de la vie religieuse en Palestine laissa échapper la phrase mystérieuse (1) : « Préparez un siège à Ezéchias le roi de la Judée qui arrive ». On aurait pu y voir une allusion à la venue prochaine du messie, rapproché parfois chez les rabbins avec le pieux prince Ezéchias, si le texte ne se prêtait pas encore à d'autres interprétations. Ainsi on le considère souvent comme une recommandation en faveur du successeur du mourant comme chef de l'école et du Sanhédryn, r. Gamliel II, qu'il qualifie « Ezéchias ». On l'entend aussi simplement comme un accueil fait à Ezéchias lui-même, dont Ben Zachaï dans les cauchemars de l'agonie crut recevoir la visite (2).

Non moins patient dans l'attente de la venue du messie, semble être son successeur, r. Gamliel II. Dans la prière des dix-huit bénédictions (שמונה עשרה) qu'il a recueillie en collaboration avec Simon Hapicouli, et dont il a prescrit la récitation trois fois par jour (3), figurent bien tous les traits du programme messiasianique : la résurrection des morts (bénéd. 2), la délivrance d'Israël (bénéd. 7), la réunion en Palestine des Juifs dispersés (bénéd. 10), le relèvement de Jérusalem, et la restauration du trône de David (bénéd. 14). Mais on serait tenté de voir dans cette institution régulière et permanente, imposée à la synagogue avec une autorité durable qui la soutient encore jusqu'à ce jour, l'indication d'un renvoi de la réalisation du rêve messianique à un long délai, plutôt que la manifestation d'un désir impatient de l'avènement de la félicité à venir du jour au lendemain.

Tel semble être également le sentiment des docteurs de la génération suivante, malgré le caractère trouble de l'époque où ils ont vécu. Les deux grands soulèvements des Juifs contre les Romains, sous Trajan (116 après J.-C.) et sous Adrien (132-5 après J.-C.), paraissent avoir peu affecté les rabbins étrangers aux luttes en faveur de l'indépendance politique, et réfractaires à l'idée d'amener par la force la félicité à venir. L'un des plus distingués d'entre eux, r. Josua ben Chananïa, se présente en pacificateur, et réussit à plusieurs reprises, par ses paroles rai-

(1) Berachot, 28 b. — (2) Raschi. — (3) Berachot, 28 b.

sonnables jointes à sa haute autorité, à apaiser la foule surexcitée sur le point de se révolter (1). Seul le docteur éminent r. Akiba favorisa par son zèle révolutionnaire le soulèvement de Bar-Cochba qu'il regarde comme le messie, et à qui il applique le verset de Num. 24-7 : « Il apparaîtra un astre de Jacob », en jouant sur le mot « Cochab » qui signifie « astre » en hébreu (2). Mais il rencontre auprès de ses collègues de l'opposition plutôt que de la sympathie. L'un d'eux, r. Jochanan ben Torta, prévoyant la conséquence funeste d'une telle entreprise, jette au docteur zélote une amère parole de réprobation (3) : « Akiba, s'écrie-t-il, l'herbe poussera sur tes joues et le Fils de David ne sera pas encore venu ». Du reste, on n'a pas établi dans quelle mesure le soulèvement de Bar-Cochba, pouvait avoir un caractère messianique (4). Rien ne prouve non plus que r. Akiba lui-même eut été pris au sérieux avec la messianité de son héros, dénué de qualités morales bien remarquables, et qui ne descendait pas de David. Rabbin au tempérament exalté, il crut, d'après le soulèvement formidable du peuple, que l'heure de la délivrance d'Israël avait sonné », et négligeant la question de savoir si Bar-Cochba était le messie, ou l'un de ses précurseurs, il encouragea la mission de ce dernier, par sa propagande et ses discours. Quant au peuple, il ne regardait certainement pas Bar-Cochba comme un saint faiseur de miracles qui fomente une insurrection à la façon de Theudas et de l'Égyptien, mais comme un général habile et courageux, révélé par le mouvement révolutionnaire. Exapérée par la tyrannie des procurateurs comme Quietus et par la lâche politique d'Adrien, infidèle à sa promesse de reconstruire le temple, la population juive en Palestine prit les armes d'une manière plutôt spontanée. Elle n'attribua un certain caractère messianique au héros du mouvement, qu'à la suite de ses premiers succès militaires.

Toutefois si la lutte pour l'indépendance menée par Bar-Cochba ne trouve pas d'écho parmi la grande majorité des rabbins, le malheur religieux qui suivit cette guerre eut sur eux plus de prise. La persécution et l'extermination de la religion juive, entreprises par Adrien pour châtier les rebelles, et pour anéantir le foyer du sentiment national, rappelaient celles d'An-

(1) Graetz, IV, 143. — (2) Jér., *Tanit*, IV, 7. — (3) Ibid. — (4) Schürer (I, 685). Colani, p. 33, Gfrörer, II, 358, et M. Maurice Vernes, p. 282, exagèrent peut-être un peu la couleur messianique de cette guerre.

tiochus Epiphane, et stimula comme elle l'essor des croyances messianiques. L'étude de la Loi ainsi que les pratiques religieuses étaient punies de mort. Les rabbins furent atteints dans leur cœur. La tyrannie s'exerça jusque dans leurs rangs. (R. Akiba et r. Juda ben Baba, les plus célèbres docteurs de l'époque, furent martyrisés) (1). La délivrance messianique ne pouvait plus tarder à se manifester. Nous aurons l'occasion de citer au cours de notre ouvrage maintes paroles, ayant trait à l'avènement du messie, prononcées par les docteurs de la troisième génération, à compter de la destruction du temple, qui vivaient en pleine époque de tourmente. Ils soutinrent l'esprit abattu du peuple, et le consolèrent en prêchant la proximité de l'avenir messianique qui devait être précédé — idée commune à tous les temps — par une époque de détresse extrême. Cependant le sens pratique l'emportant toujours chez les rabbins, ces prédications n'avaient aucun caractère d'excitation, mais au contraire conviaient le peuple à la résignation et à la confiance en Dieu qui n'abandonnerait pas son peuple et sa Thora.

La Mischnah, recueil des principales sentences halachiques et agadiques des quatre générations des docteurs (tanaïm) postérieures à la chute de Jérusalem, fut rédigée par le patriarche r. Juda (Rabbi), vers la fin du deuxième siècle de notre ère. Elle ne renferme presque rien relativement au messianisme. La cause en est l'éclaircissement relatif de l'horizon pour les Juifs en Palestine. En outre, le caractère officiel de ce recueil destiné à devenir en quelque sorte un manuel religieux à l'usage du peuple, et devant en conséquence éviter de donner prise à l'autorité romaine qui sévissait contre toute manifestation de l'idée messianique chez les Juifs, explique aussi cette abstention. Suivant la Mischnah, et suivant son supplément extérieur, la baraïta, ainsi que d'après les rabbins postérieurs, l'éventualité de la venue du messie peut influencer les pratiques rituelles, à chaque moment (2). De même l'expression : « le temple qui sera rebâti prochainement » est assez fréquente dans les écrits tal-

(1) Graetz, IV, 176, 178. — (2) Exemple : toute personne voulant se convertir au judaïsme doit se pourvoir, en prévision de la reconstruction éventuelle du temple, d'une somme équivalente à un quart de dinar. Cette somme suffisait pour acheter deux pigeons, qui devaient être offerts en sacrifice par le prosélyte (*R. Haschonah*, 31 b). D'autres cas où l'avènement du messie, toujours possible, exerce une influence sur les pratiques rituelles, sont cités pareillement *Psachim*, 13 a, *Masser scheni*, 5, 2, *Pesikta s. Schemini*.

mudiques de toutes les époques (1). Mais cette éventualité permanente de la venue du messie, existant pour ainsi dire dans la théorie et la pratique religieuse, demeura indifférente au sentiment des rabbins. Le patriarche r. Juda attachait aux rites relatifs aux espérances messianiques une telle importance, qu'il alla jusqu'à déclarer sans validité la bénédiction de la restauration de Jérusalem prononcée avec omisssion des textes mentionnant le renouvellement de la dynastie davidique (2). Par contre il voulut, par défaut de sentiment national, restreindre ou même abolir complètement le jeûne de *9 Ab*, l'anniversaire de la chute du royaume d'Israël (3). A l'encontre de cette indifférence patriotique, il convient de citer la parole du docteur zélote r. Akiba (4) : « Quiconque exécute un travail le 9 d'Ab n'aura jamais de succès ». Mentionnons encore l'attitude exaltée du prêtre r. Ismaël ben Elischa, qui voulait imposer un ascétisme perpétuel aux Juifs en deuil de la perte du temple (5).

Les espérances messianiques décroissent en intensité à l'époque des amoraïm (docteurs postérieurs à la Mischnah) à mesure que la ruine de l'état juif s'éloigne et disparait dans la brume du passé. Les paroles messianiques des amoraïm palestiniens, qui seront cités ultérieurement, ne révèlent point une attente impatiente de l'avènement prochain du Messie. Sa venue est reléguée à une échéance plus vague encore pour les amoraïm de Babylonie, où la colonie juive était organisée depuis des siècles dans une sorte d'autonomie, et fut beaucoup moins hantée par les espérances messianiques que les confrères demeurés dans la patrie. « Voilà une loi pour l'époque du Messie ! » s'écrient ironiquement les docteurs du IVe siècle, Raba et r. Joseph, en protestation contre une innovation d'un de leurs collègues (6).

Ainsi l'attente de l'avènement du messie chez les rabbins ne fut pas l'objet d'un désir ardent, inspirant leurs sentiments et accaparant leurs préoccupations. Leur messianisme était formulé dans le livre et le rite plutôt que dans le cœur. Attentifs surtout au salut futur de l'individu au ciel, et à l'acquisition ici-bas de la plus grande somme de mérites possibles, dans l'espoir d'une récompense proportionnelle là-haut, ils ne pensaient

(1) *Tanit*, 26 b; *Souca*, 41 a; *R. Hasch.*, 30 a; *Betsa*, 5 b. — (2) Berachot, 49 a. — (3) Jér., *Tanit*, IV, 6. — (4) *Tanit*, 30 b. — (5) *Baba B.*, 60 b. — (6) *Zebachim*, 45 a; *Sanh.*, 51; *Jouma*, 5 b.

qu'accessoirement à l'avenir national d'Israël. Ils convertirent l'attente de l'arrivée du messie elle-même en un *mérite* comportant une récompense dans le ciel. C'est cette idée qu'exprime assez nettement un docteur de la fin du deuxième siècle, r. Jonatan (1), en se basant sur un verset d'Esaïe 30-18 : « Et cependant l'Eternel attend pour vous faire grâce ». « Puisque nous attendons (la délivrance d'Israël) et Il (Dieu) l'attend, qui empêche donc sa réalisation ? La règle de justice l'empêche. Puisque la règle de justice empêche (l'arrivée du messie) à quoi bon attendre ? Pour *être récompensés* ».

---

§ II.

CALCULS FIXANT LA DATE DE L'AVÈNEMENT DU MESSIE.

Nous avons vu les voyants apocalyptiques impatients d'assister à la réalisation de leur rêve messianique, recourir à des combinaisons mathématiques pour déterminer la durée du monde leur assignant comme épilogue l'ère de félicité, dont ils devaient être les contemporains. Tel par exemple, l'auteur de la vision des Semaines du livre d'Hénoch qui divisait la durée du monde en dix semaines, et qui se place lui-même à la fin de la septième semaine (2) afin de voir inaugurer l'avenir messianique qui doit échoir au début de la huitième semaine. De même l'apocalypse du IV[e] Esdras 5-4 proclame l'avènement de l'ère messianique dans trois temps, et espère en être le témoin de son vivant. Dans cette voie entrèrent également les rabbins, avec cette différence toutefois, que beaucoup plus patients dans leur attente de la restauration nationale, ils fixent la date de sa réalisation, d'après leurs calculs, à une époque souvent fort vague, parfois très reculée dans l'avenir.

(1) *Sanh.*, 97 b. — (2) Hén., 91.

Les docteurs qui vivaient au temps de l'effervescence populaire, qui précéda le soulèvement de Bar-Cochba, se sont bien gardés de préciser la date de la venue du messie, ou en ont parlé pour une échéance lointaine, afin de ne point exciter la passion du peuple prêt à se révolter. Le Talmud nous transmet (1) seulement le récit d'une dispute survenue entre r. Josua ben Chananïa et r. Eliéser au sujet de la fixation de la date de la délivrance au mois de Nissan ou de Tischré, terme qui ne précise rien. Les premiers calculs relatifs à la date de l'avènement du messie, la fixant pour un avenir éloigné, nous sont transmis par un docteur de la fin du deuxième siècle, r. Natan, qui personnellement s'oppose à en admettre le bien fondé. « Le verset suivant (*relatif au terme messianique*), dit-il (2), est profond comme l'abîme (est un mystère impénétrable): «Car la vision est encore différée jusqu'à un temps déterminé » (Habacuc 2-2). Ce verset s'oppose à l'interprétation donnée par nos maîtres (pour établir le terme de la délivrance) des trois temps et demi de Daniel (la durée de l'esclavage d'Israël en Egypte, 400 ans, multipliés par 3 et demi = 1.400 ans, depuis la première destruction du temple — Raschi). Il repousse de même l'explication donnée par r. Simlaï (docteur contemporain de r. Natan) au verset : « Tu les as abreuvé de triples larmes », Ps. 80, 6 (la durée de l'esclavage d'Égypte et celle de l'exil en Babylonie multipliée par 3, $400 + 70 \times 3 = 1.410$ ans depuis la première destruction du temple — Raschi). Il s'oppose pareillement à la conception de R. Akiba qui croyait à la réalisation prochaine de l'avenir messianique en s'appuyant sur le verset d'Agée 2-6 : « Encore un peu de temps et je ferai trembler les cieux et la terre ».

De même la durée relativement courte de l'avenir messianique, fixée par les docteurs du IIe siècle (3) prouve, en admettant une certaine liaison dans les idées de l'agada, que le terme de l'avènement de cet avenir fut prorogé par ces mêmes docteurs à une date très éloignée. L'idée que l'ère messianique doit marquer la fin du monde, dont la durée est de six mille ans, paraissant être généralement admise dans le Talmud, des centaines ou même des milliers d'années séparent ces docteurs, qui vivaient vers la fin du IVe millénaire, de la félicité à venir.

Les calculs relatifs à la date de l'avénement du messie n'ont

(1) *R. Hasch.*, 11 a. — (2) *Sanh.*, 97 b. — (3) *Sanh.*, 99 a.

pareillement guère occupé les docteurs palestiniens postérieurs au IIe siècle.

Chez les amoraïm babyloniens apparaît ça et là le souci de fixer le terme de la fin, mais il faut remarquer que ces calculs sont toujours présentés comme étant en quelque sorte supputés par la rumeur publique. D'où la preuve que leurs auteurs ne leur prêtèrent pas une importance excessive et négligèrent de les appuyer de leur autorité.

Le premier oracle messianique fut mis dans la bouche du prophète Élie, messager de bonnes nouvelles pour le peuple (1). « L'école d'Élie enseigne, que le monde doit avoir une durée de six mille ans, (répartis de la manière suivante) : deux mille ans de chaos, deux mille ans sous la Loi, et deux mille ans constituant l'époque dite « les jours du messie ». Mais vu la multiplication des péchés, ils sont devenus ce qu'ils sont devenus (l'avenir messianique ne s'est pas réalisé) ». La date fixée ici comme terme déjà échu du début de l'ère messianique, le cinquième millénaire de la durée du monde d'après le calendrier de la synagogue, correspond à l'an 240 de notre ère, et doit se rattacher sans doute à un événement historique de quelque importance pour la colonie juive en Mésopotamie.

L'indépendance et le bien-être relatifs dont avait joui d'ordinaire cette colonie, furent fortement compromis par l'avènement au pouvoir en Perse de la dynastie sassinide, qui surexcita le fanatisme des mages (2). Le docteur Rabba bar Chana est tellement exaspéré par l'immixtion funeste des fanatiques dans la vie intérieure des Juifs, qu'il préfère à cet état intolérable, la protection, dépourvue de douceur toutefois, des Romains aux prises perpétuellement avec les Parthes (3). Mais le zèle des mages s'apaisa et les Juifs babyloniens recommencèrent à respirer librement avec l'avènement au trône, en 240, du roi Schabur I, ami du docteur Samuel (4), événement heureux à l'occasion duquel les Juifs se livrèrent peut-être à quelques spéculations messianiques.

Un autre oracle, prédisant pour deux siècles plus tard l'avènement de l'ère messianique, nous est transmis sous la forme d'une conversation qui aurait eut lieu entre le prophète Elie et le docteur r. Juda, le frère de r. Sala le Pieux (5). « La durée du

(1) *Aboda Zora*, 9 a. — (2) Graetz, IV, 293. — (3) Guitin, 16 b. — (4) Graetz, IV, 288. — (4) *Sanh.*, 97 b.

monde, dit le prophète Élie, n'est pas inférieure à quatre-vingt-cinq jubilés, et au dernier jubilé le Fils de David apparaîtra. — Au début ou à la fin de ce jubilé ? demande r. Juda. — Je ne sais pas, — répond Elie. Juda insiste : « Sera-t-il fini ou non ? (parlant du dernier jubilé qui doit précéder l'arrivée du messie) ? » « Je ne sais pas, » reprend Elie ». Le commencement du quatre-vingt-cinquième jubilé correspond à l'an 440 de notre ère, époque des grands mouvements des peuples barbares, qui suscitèrent une vive effervescence dans le monde civilisé, et disposèrent les esprits à l'attente de choses extraordinaires. L'imagination en éveil des Juifs a occasionné en ce temps-là une véritable crise de messianisme, et provoqué l'avènement d'un faux messie dans l'île de Crête (1). Le célèbre docteur et premier compilateur du Talmud babylonien, r. Aschi, redoutant des conséquences fâcheuses, se vit dans la nécessité d'atténuer la portée de l'oracle en question, qui ne s'était propagé que trop aisément dans le peuple juif. Il interpréta la fin des jubilés non comme précédant nécessairement la venue du messie, mais comme marquant un point de départ à dater duquel l'éventualité permanente de l'apparition du messie devient plus probable.

Un nouvel essor fut également donné plus tard aux espérances messianiques, sous le coup des dures épreuves que traversa la colonie juive en Babylonie sous les rois fanatiques Jesdigerd II (455-460) et son fils Firuz (Pheroces) (471-488) (2). Le premier fut l'auteur, à l'instigation des mages, d'une persécution religieuse contre les Juifs, que le second transforma en une extermination épouvantable, dont les horreurs dépassèrent celles d'Antiochus Epiphane et d'Adrien. Les cités juives furent livrées à la destruction, les académies talmudiques (Yeschibot) de Sura et de Pombadita furent dévastées. La jeunesse fut contrainte au culte du feu, et les vieillards s'enfuirent jusqu'aux Indes en quête d'un asile. Cette calamité à laquelle fut en proie la colonie juive, la plus importante au point de vue spirituel et matériel, fut considéré par un grand nombre de rabbins comme le signal de la conflagration générale, qui devait précéder la venue du messie. « Quatre mille deux cent trente et un ans après la création du monde, dit un passage datant probablement de cette époque (3), si quelqu'un te dit : Achète ce champ d'une valeur de 1.000

(1) Graetz, IV, 383. — (2) Graetz, IV, 402-4. — (3) *Aboda Zora*, 9 b.

dinars pour un seul dinar, ne conclus pas cette affaire (car l'avenir messianique est sur le point d'éclater) ». Le terme fixé par ce passage, correspondant à l'an 471 de notre ère, coïncide d'une manière frappante avec la date funeste de l'avènement des Phéroces au pouvoir.

Une allusion au même événement historique semble faire aussi l'objet d'un autre oracle messianique. Mais, par suite d'une erreur, due probablement à la substitution par le copiste dans le nombre 4231, de la lettre צ (représentant le nombre 90) à celle de ל (valant 30) la date de la venue du messie y fut retardée de 60 ans. Le docteur r. Chanan b. Tachlifa (1), selon un message qu'il aurait lu dans un document assyrien trouvé dans les archives persanes, nous annonce que « 4291 ans après la création, le monde sera rempli de désolation, les luttes contre les monstres seront suivies des guerres de Gog et de Magog, et le reste (de la durée du monde) constituera les jours du messie ».

Nous venons de voir que les rabbins s'étaient parfois donné la peine, surtout quand les événements historiques en fournissaient le prétexte, de fixer la date de l'avènement du messie, en combinant des dates à l'exemple des apocalypses, procédant par milliers d'années ou par jubilés (50 ans), périodes qu'ils adaptaient à la division de la durée du monde en époques. Mais ces supputations étaient plutôt rares. Les docteurs de la Loi ne voyaient pas dans le messianisme une sorte de création nouvelle surgissant tout à coup à un moment donné, mais seulement le couronnement d'une évolution du Royaume de Dieu déjà existant, une ère de prospérité et de grand développement. Aussi bien admettaient-ils la possibilité permanente de l'avènement de cet ère, et n'attendaient-ils point un terme fixe, inaugurant nécessairement cet heureux avenir. Seule une réminiscence apocalyptique inspirait ceux qui partageaient cette dernière conception, réminiscence en vertu de laquelle le messie apparaîtrait quand une certaine partie de la durée du monde serait écoulée, ou quand serait épuisé le nombre d'âmes destinées à revêtir un corps (2), conservées dans le réservoir « Gouf » (3)

(1) *Sanh.*, 97 b. — (2) Le messie apparaîtra, suivant l'ap. d'Hénoch, 47, 4, et le IV Esdras, 4, 36, quand le nombre des justes sera épuisé; d'après l'Apocalypse de Jean, 6, 11, quand le nombre de ceux qui sont destinés au martyre aura été atteint. — (3) Jebamot, 62 a.

ou dans le ciel Arabot (1), et inscrites dans le livre d'Adam (2).

Mais les rabbins, en prévision des conséquences susceptibles de résulter d'une fixation précise de l'avènement du messie, c'est-à-dire, d'une grande effervescence populaire suivie d'une profonde déception, s'opposèrent généralement à l'indiscrétion des « calculateurs de la fin » et prononcèrent contre eux l'anathème. La date des réalisations messianiques, affirmèrent-ils, fut entrevue par Jacob et par Daniel seulement (3). Elle constitue depuis lors un mystère impénétrable, et quiconque tente d'en connaître le secret à l'aide de calculs mérite de rendre l'âme (4), et d'être privé de l'Olâm Hâbo (5). Par cette rigueur s'explique en partie le recours à l'anonymat ou à la pseudonymie des rares auteurs d'oracles, ainsi que le silence des Midraschim à cet égard, à l'exception de quelques Midraschim très récents et de nuance cabalistique, dans lesquels se retrouve la préoccupation de la « Fin » (6).

En parlant à la foule des espérances messianiques, un double but animait toujours les pieux prédicateurs (car l'agada talmudique n'est le plus souvent qu'un sujet de prédication) : consoler la détresse de leurs auditeurs par la perspective d'un avenir de bonheur, et les inviter à faire pénitence, seul moyen efficace de hâter l'avènement de l'époque messianique. C'est pourquoi ils insistaient, proclamant formellement qu'une telle réalisation n'avait point de terme fixe, mais était soumise à l'unique condition d'une expiation suffisante des péchés. Il suffit de faire pénitence durant une seule journée (7), ou d'observer strictement un seul sabbat (8) pour mériter la délivrance. « Si Israël fait pénitence, dit le docteur rigoriste r. Eliéser ben Hyrcanos, en appuyant sa thèse d'une longue exégèse (9), il sera délivré (du joug des païens), sinon il ne le sera point ». Et son collègue, r. Josua d'un caractère plus conciliant, désireux de ne pas mettre en question la délivrance d'Israël, mais tenant à maintenir la

(1) Haguiga, 12 b. — (2) Br., r. 24, 4. — (3) Bresch., r. 98, 2. Cf. Matth., 24, 36; Marc, 13, 32. — (4) *Sanh.*, 97 b. — (5) *Derceh Erez* s. 11. — (6) La date de l'avènement du messie est fixée à l'an 1260 ou 1272 (Zohar, III, 251 a), à l'an 1648 (Zohar Toldat), à l'an 1358 (Yalcout R. Amsterdam, 1700; Brechit, 12 a), ou à l'an 1490 de notre ère (Ibid., b); et celle de la résurrection des morts est attachée à l'an 1648 (Ibid., 127 b), à l'an 990 après la destruction du temple (*Bet Hamidr.*, II, 55), ou enfin à l'an 1097 (M. Lecach T. Exode, 3, 20). — (7) *Schir. Hasch.*, 2, 5. — (8) Schmot r. 25, 12. — (9) *Sanh.*, 97 b.

condition de la pénitence, y parvient par un argument efficace : « Le Saint, béni soit-il, impose aux Juifs un tyran, dont les décrets sont plus dur que ceux de Haman, et ainsi il ramène (Israël par des oppressions) dans le droit chemin ».

CHAPITRE IV.

LES SIGNES PRÉCURSEURS DE LA VENUE DU MESSIE.

§ Ier.

CALAMITÉS TERRESTRES ET DÉCADENCE MORALE.

L'obscurité de la nuit se fait plus opaque encore avant le point du jour, de même, suivant une idée généralement admise dans les eschatologies israélite, persane, chrétienne et musulmane, on n'accéde au bonheur qu'à travers le sentier de la douleur, et des calamités sans nombre doivent précéder l'apparition de l'aube messianique. C'est dans cette idée que les Perses, les Chrétiens, les Musulmans et particulièrement les Juifs, ont puisé de la consolation, aux jours tristes de leur histoire, croyant la venue du messie d'autant plus proche que la destinée redoublait davantage d'acharnement contre eux.

Dès la première annonce des espérances messianiques, dans Amos, des malheurs sont prédits à Israël afin de lui permettre par l'expiation de mériter la gloire future. Ces malheurs constitueront « le jour de Jéhova ». La sécheresse (4-7), la famine (4-6), l'obscurcissement du soleil en plein jour (8-9), les nuées de sauterelles (4-9), l'invasion des ennemis (6-14), la déportation des Juifs (5-27), telles seront les calamités dont Israël sera victime, et auxquels peu survivront. Mais ces rares survivants seront apelés à être les témoins de la félicité future, tandis qu'auront

péri les méchants (9, 9-10). Ces malheurs sont annoncés aussi par presque tous les prophètes, qui en complètent çà et là le tableau par l'addition de quelques détails.

Plus que les prophètes, les apocalypses insistent sur des développements de ce genre : « Et il arrivera un temps d'angoisse, est-il écrit au livre de Daniel 12-1, sans exemple dans les annales des nations, et alors ce sera le salut de ton peuple, de tous ceux dont le nom est inscrit dans le Livre ». A la nécessité de purifier le peuple juif des méchants avant qu'il entre dans l'ère de la félicité, s'ajoute dans les apocalypses postérieures, l'idée que le monde vieillit et dégénère de plus en plus (1), et qu'il atteindra à sa dernière période le plus haut point de sénilité et de décrépitude. Les descriptions des prophètes ont été prises à la lettre et sont complétées ici par des extravagances d'une imagination exaltée. L'époque qui précèdera la crise finale amènera avec elle toutes sortes de détresses, de fléaux, de maladies et de tourments (2). L'iniquité, la violence, l'abomination et l'impureté s'empareront de la terre (3); la fidélité, la piété, la sagesse et le respect seront bannis (4). Des tyrans ignobles opprimeront le monde (5) d'où toute discipline et tout ordre social et naturel auront disparu. Le soleil apparaitra dans la nuit, et la lune en plein jour (6). Dans les cieux étincèleront des épées menaçantes (7), et sur la terre se rencontreront des démons (8). Les arbres distilleront du sang (9), et la « mer morte » produira des poissons et fera retentir des clameurs dans la nuit (10); les femmes enfanteront des monstres (11), et les cheveux des enfants blanchiront (12).

Les descriptions de la période des calamités, ou comme les rabbins l'appellent « des épreuves messianiques » (חבלו של משיח), sont beaucoup plus simples et plus sobres dans le Talmud. Moralistes, les docteurs y mettent souvent en relief la décadence des mœurs, calamité pour eux la plus redoutable de toutes. Témoin le passage clasique suivant (13), ajouté à la Mischnah postérieurement à la rédaction de cette dernière, et qui relate les maux devant précéder la venue du messie : « Au temps de la venue du messie, la malice augmentera, la cherté

(1) IV Esdras, 5, 55. — (2) *Livre des Jub.*. 23, 13. Cf. Marc, 13 a; Luc, 21, 9-11. — (3) IV Esdras, 5, 8-10. — (4) Ibid. — (5) *Livre des Jub.*, 23, 23 — (6) IV Esdras, 5, 4-5. — (7) *Sibylle*, III, 798. — (8) *Ap. de Bar.*, 29, 12. — (9) IV Esdras, 5, 5. — (10) Ibid., 5, 6-7. — (11) Ibid., 5, 8; (12) *Livre des Jub.*, 23, 25. (13) *Sota*, 49 b.

(des vivres) croîtra, les vignes (ne?) porteront (pas?) de fruits et le vin sera vendu cher; le pays sera envahi par la peste de l'hérésie (1), et aucune protestation ne s'élèvera. La maison de réunion (des anciens) sera souillée par la fornication. La Galilée sera dévastée, le Gablon ravagé, les habitants sur les frontières (?) erront d'une ville à l'autre et nul n'aura pitié d'eux. La sagesse des docteurs sera réprouvée, ceux qui craignent le péché détestés; la vérité s'évanouira; les jeunes gens insulteront les vieillards; les notables ne resteront plus assis en présence des gens du peuple; le fils calomniera son père; la fille se lèvera contre sa mère, la bru contre sa belle-mère; les ennemis de l'homme seront les membres de sa propre famille. Cette génération sera dépravée comme les chiens, et le fils n'aura pas honte devant ses parents. Sur qui alors pourrons-nous compter? sur notre père du ciel (2). »

Ce tableau évoque sans doute certains traits apocalyptiques, mais plusieurs détails y révèlent aussi la reproduction des événements, qui se déroulèrent en Palestine au cours de la guerre désastreuse de Bar-Cochba, et de la persécution religieuse qui la suivit. Un rapprochement de ces événements avec les maux avant-coureurs de la venue du messie, apparaît dans un Midrasch récent (3) : « Les épreuves (reservées à Israël) ont été divisées en trois périodes : la première est échue aux temps des patriarches et de toutes les générations, la seconde à l'époque de l'extermination (d'Adrien), et la troisième à la venue du messie ».

En faveur de ce rapprochement milite aussi le fait, que les trois baraïtot (4) qui ont certainement fourni les traits principaux à la description des « épreuves messianiques » dont il vient d'être parlé, ont été composées par les docteurs r. Juda, r. Nehéraï, (r. Méir) et r. Néhémie, les disciples les plus éminents du martyr r. Akiba, échappés eux-mêmes à la mort par miracle (5). En proie à la désolation, sous le coup de la persécution, ils ont pensé que cette période d'extrême détresse devait précéder immédiatement l'avènement du messie, et firent des traits caractéristiques de leur époque les signes décisifs de l'annonce du messie. De là, les détails particuliers qui ont été mentionnés :

(1) Allusion peut-être à l'extension considérable du christianisme au IIIe siècle. — (2) Des signes anologues annoncent l'avènement de Saosyant, le messie persan (*Bahman Yast*, II, 30-47). — (3) *Yalcout Hamochiri Tehil.*, 2, 22. — (4) *Sanh.*, 97 a. — (5) Ibid,, 14 a.

dévastation de la Galilée, théâtre de la guerre, disette des vivres provoquée par l'abandon des champs par les cultivateurs partis à l'armée, déconsidération des pieux docteurs punis de mort, et probablement aussi par la suite de l'absence de toute vie religieuse pendant trois années, décadence, parmi les classes populaires juives, de la morale, qui n'était que rudimentaire d'ailleurs.

Il est aisé aussi de reconnaître un nouvel écho des tristes événements de cette époque dans les autres signes précurseurs du messie, que nous révèle un rapprochement de divers endroits du Talmud : diminution du nombre des fidèles (1), épuisement des ressources jusqu'à la disparition de la dernière pièce de monnaie (2), disette d'aliments jusqu'à ne pas pouvoir trouver un poisson pour un malade (3), perte de l'espoir en une consolation (4), décrets nombreux rendus par l'état contre les Juifs (5), accroissement considérable des délateurs (6), dont les victimes furent innombrables surtout pendant la persécution, par la dénonciation des Juifs demeurés fidèles à la tradition.

Quant à la raison des épreuves qui devaient précéder la venue du messie dans le Talmud, elle n'est certainement pas à chercher dans l'idée apocalyptique de la dépravation graduelle du monde. Cette idée que les Grecs présentent sous l'image des quatre âges successifs : les âges d'or, d'argent, de bronze et de fer (7), n'est pas connue des rabbins, qui n'admettent qu'une certaine décadence progressive de la vertu et des forces intellectuelles, estimant leurs devanciers de beaucoup supérieurs à eux-mêmes (8). Mais cela s'explique par le respect de l'âge, propre d'ailleurs à toutes les religions. Le temps d'épreuves précédant l'époque messianique n'a pour but à leur avis que l'extirpation des méchants indignes de jouir de la félicité prochaine (9), et surtout, suivant l'idée déjà exprimée dans l'apocalypse de Baruch 28·1, d'inviter la multitude des hésitants et des indifférents à la pénitence, préoccupation principale de l'agada, et condition indispensable de la délivrance.

Weber (10) cherche à écarter la contradiction, provenant de cette nécessité de la pénitence en vue de hâter l'avènement de la félicité à venir, et d'autre part de la décadence morale présa-

(1) *Sanh.*, 97 a. — (2) Ibid. — (3) Ibid., 98 a. — (4) Ibid., 97 a. — (5) Ibid. — (6) Ibid. — (7) Hésiode, 109 ; Ovide, *Métam.*, I, 89. — (8) Jouma, 9 b. — (9) *Schir Hasch.*, 2, 4. — (10) 353.

geant l'arrivée du messie. Il recourt à l'idée que le prophète Élie remettra Israël dévoyé dans le droit chemin (1). Mais l'inconsistance de cette opinion est évidente, étant donné que le prophète Elie n'est qu'un des figurants dans le drame messianique, dont la réalisation est subordonnée à la pénitence des Juifs. La difficulté s'aplanit toutefois de la manière la plus naturelle si nous songeons que pour les rabbins il n'y a rien de fixe et d'immuable dans le plan messianique. Quand le rabbin dans une prédication exhorte l'assistance à la pénitence, il lui promet, en cas de soumission, la délivrance immédiate de tous ses maux, sans tenir compte de l'ordonnance des détails et de l'arrangement suivant lesquels doit se manifester le messie. Aussi tandis que la perspective des « épreuves messianiques » cause un tel effroi au docteur palestinien r. Jochanan et aux docteurs babyloniens Raba et Ula qu'ils en arrivent à formuler ce souhait (2) : « Plût à Dieu que le messie arrive, et que je ne le voie pas ! », d'autres de leurs collègues conseillent le recours au seul remède sûr et efficace : l'étude soutenue de la Loi et la pratique de la charité. Les agadistes parlent de la période d'angoisse et de décadence morale, non certes pour affirmer sa nécessité, mais pour en faire ressortir les manifestations déjà réalisées de leur temps et exhorter le peuple à l'expiation, seul moyen de hâter la venue du messie.

Le peu d'attachement des rabbins à la forme traditionnelle du messianisme leur permet aussi d'admettre une autre conception des épreuves messianiques, qui apparaît parfois dans le Talmud. D'après ce point de vue la félicité à venir ne succèdera immédiatement d'une manière soudaine à la période des grandes calamités, suivant la conception ordinaire, mais se manifestera par une évolution progressive.

Une amélioration importante survint sous l'empereur Septime Sévère dans l'état des Juifs palestiniens. Le docteur r. Janaï (fin du IIe siècle) contemporain de cet événement disait (3): « Cette époque ne comporte ni le malheur dont sont d'ordinaire ici-bas frappés les justes, ni le bonheur, dont jouissent les méchants. »

Cette amélioration suggéra à un autre contemporain, le doc-

(1) Pirke de R., *El.*, 43. — (2) *Sanhédr.*, 98 b. Un vœu identique est exprimé par le législateur persan devant Ahura-Mazda : O, créateur, accorde la mort à moi et à mes proches, afin que nous n'assistions pas à cette époque trouble (*Bahman Yast*, 3, 2). — (3) Abot, IV, 19.

teur r. Chia, l'idée qu'il vivait déjà dans l'époque annoncée pour la délivrance d'Israël qui se manifestait de plus en plus comme la lumière du jour (1). Nous trouvons un développement ultérieur de cette conception dans la baraïta suivante (2), basée sur l'idée que le messie arrivera à la fin d'un septenaire, idée qui revient souvent dans la littérature rabbinique (3) : « Dans le septenaire où viendra le Fils de David, au cours de la première année le verset suivant se réalisera (Amos 4, 7) : « Je ferai pleuvoir sur une ville, mais en privant de cette pluie une autre ville »; la seconde année, les aiguillons de la famine se feront sentir; la troisième année, hommes, femmes, enfants et ceux qui pratiquent la piété et la vertu périront par suite de la famine, et la Loi sera oubliée de ses détenteurs; la quatrième il y aura suffisance précaire dans les moyens d'existence; la cinquième une grande abondance règnera et tous mangeront et boiront et seront dans la joie, et la connaissance de la Loi apparaîtra de nouveau chez ses détenteurs; la sixième année, des clameurs se feront entendre; la septième année des guerres éclateront et au terme du septenaire le Fils de David apparaîtra. »

C'est sous la forme d'une amélioration progressive, comme elle est présentée dans la seconde moitié du septenaire, que les rabbins concevaient en temps ordinaire la réalisation du rêve messianique. La notion qu'ils se faisaient d'un royaume spirituel de Dieu s'est d'ailleurs prêtée à l'adoption de cette conception du messianisme par voie d'évolution.

---

§ II.

LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN.

Parmi les signes précurseurs du messie, il faut classer aussi la chute de l'empire romain, l'oppresseur par excellence du peuple

(1) Jér., Jouma, 3, 2. — (2) *Sanhéd.*, 97 a. — (3) Jer. Berachot, II, 4.

juif. Déjà le IV Esdras dans la vision de l'Aigle (1), et Baruch dans la vision du Cèdre 36-40, ont identifié la quatrième bête de Daniel avec Rome et appliquent à la chute du Grand Empire la destruction prononcée contre cet animal par le tribunal messianique. Le Talmud fait de même (2), et la ruine de la puissance romaine (ou d'Edom dans le langage rabbinique) dont la tyrannie écrase Israël, est pour les rabbins une des premières conditions de la délivrance finale (3).

La chute de l'empire romain fait partie intégrante des « épreuves messianiques ». Au préalable, Rome étendra son pouvoir sur l'univers entier, afin de faire peser sa domination sur l'ensemble du peuple juif disséminé à travers le monde. Rab, docteur babylonien du commencement du troisième siècle, à la chute de son ami Artaban (4), dernier roi de la dynastie arsacide, fut rempli de tristesse et crut assister prochainement à l'envahissement par les Romains du pays des Parthes, leurs ennemis séculaires, et à l'oppression de la nombreuse colonie juive qui y était établie. « Le Fils de David, dit-il (5), n'arrivera pas avant que le « mauvais empire » n'ait étendu sa domination sur tous les Juifs, pour une durée de neuf mois », délai de la grossesse d'une femme, idée appuyée sur Michée 5,2. Une fois Rome parvenue à l'apogée de sa puissance, les répressions commenceront. Le poste du patriarche palestinien sera supprimé, ainsi que celui du chef de la colonie juive autonome de Mésopotamie, dernière ombre de la gloire passée d'Israël (6). Les Juifs n'occuperont même plus les situations de juge ou de fonctionnaire public (7), allusion peut-être faite par le docteur r. Simlaï à une interdiction analogue, dont furent frappés à cette époque les Juifs palestiniens par l'empereur Antonin le Pieux (8). Un nombre incalculable de decrets odieux, rendus par le gouvernement romain, atteindront chaque jour la population juive livrée à l'insatiable cruauté de ce dernier (9).

Quand l'iniquité de Rome sera parvenue à son comble, l'heure de la chute de l'Empire sonnera, mais cette heure marquera aussi un redoublement d'atrocités dans les épreuves d'Israël. Les rabbins fidèles à leur conception rationaliste du messianisme ne s'attendaient pas, à l'instar des apocalypses du IV Esdras 12-33

(1) 12, 11. Cf. ibid , 6, 8-10, *Ass. de M.*, 10, 8; *Ap.* 13, 18 — (2) *Aboda Zara*, 2; *Br, R.*, 76. — (3) *Br. R.*, 2, 5. — (4) Graetz, IV, 315. — (5) *Sanhédr.*, 98 b. — (6) *Sanh.*, 38 a — (7) *Sanh.*, 98 a. — (8) Graetz, IV, 226. — (9) *Sanh.*, 97 a.

et de Baruch 40-2, a ce que le messie investi d'un pouvoir surnaturel, renverse seul et sans effort l'empire romain. Ils espéraient un revirement favorable à la suite d importants événements politiques, et attendaient la défaite de l'Empire romain par les Parthes (1). Ces guerriers seuls avaient résisté pendant des siècles aux armées romaines. Ils devaient se redresser dans un dernier effort pour porter à Rome le coup fatal. Et ces guerres terribles dont l'issue allait être la destruction d'un empire, maître de l'nuivers, devait avoir probablement la Palestine et les pays voisins pour théâtre principal, et elles y porteraient de grands périls et une dévastation épouvantable.

Une allusion manifeste à ces événements semble avoir été faite par le docteur José ben Kisma (1re moitié du deuxième siècle) dans une conversation symbolique avec ses disciples (2). « Quand viendra le Fils de David », lui demandent ceux-ci. — « Je crains que vous ne me demandiez un signe (en confirmation de mon assertion) » répond r José. Et les disciples ; « Nous ne t'en demanderons aucun. » Alors r. José : « Quand ce portail (celui de la forteresse à Tabride) se sera écroulé, aura été rebâti, puis sera tombé à nouveau on n'aura plus le temps de le reconstruire avant l'arrivée du Fils de David. » « Maître, ajoutent les disciples, donne-nous un signe ! » Et r. José de répartir : « N'avez-vous pas promis de ne me demander aucun signe? » et devant une nouvelle instance de leur part : « Puisque vous insistez, puissent les eaux qui coulent de la caverne de Pamayas se changer en sang. » Ce qui se réalisa immédiatement.

Cette conversation trouve une explication dans la parole qu'adressa ce même docteur à ses disciples au moment de mourir (3) : » Creusez bien la fosse pour y placer mon cercueil, car il n'y aura pas en Babylonie (à l'époque des épreuves précédant le messie) un seul dattier auquel ne soit attaché un cheval persan, et il ne restera plus un cercueil en Palestine dans lequel un cheval mède ne mange sa paille. » C'est là un tableau de toutes les horreurs de la dernière guerre : l'envahissement de la Palestine par une cavalerie innombrable, la destruction des forteresses, la transformation en sang des eaux du Jourdain, coulant de la caverne de Pameyas par suite du carnage, et la dévastation du pays n'épargnant même pas le repos des morts.

(1) Jouma, 10 a. Cf. Sibylle, IV, 65. — (2) *Sanhéd.*, 98 a. — (3) *Sanhéd.*, 98 b.

Les images de cette guerre ont hanté particulièrement les esprits des docteurs palestiniens, qui y ont vu une des plus terribles épreuves antémessianiques, et en ont invoqué le souvenir toutes les fois qu'une période de troubles leur en donnait l'occasion (1).

Par contre, les docteurs de Babylonie, habitant sur le territoire du vainqueur, à l'abri des calamités de cette guerre, s'en occupaient fort peu. L'un d'eux, au commencement du quatrième siècle, nommé Abaï, va même jusqu'à proclamer son pays à l'abri des épreuves antémessianiques en général (2), privilège que les apocalypses concèdent au contraire à la Palestine (3).

Dans les Midraschim postérieurs au septième siècle, la destruction complète de l'empire romain, devenu alors empire byzantin, est attribuée aux Arabes (Ismaël), conquérants nouveaux apparus sur la scène du monde (4). Toutefois, cet événement, de même que la période des épreuves antémessianiques en général, y ont été souvent reportés après la mort du premier messie Ben-Joseph, ou à l'époque de la disparition du Fils de David, dont il sera question en temps voulu.

CHAPITRE V.

LE MESSIE BEN JOSEPH.

§ Ier

SON ORIGINE ET SA MISSION.

Le messie ben Joseph est mentionné pour la première fois dans une baraïta (5), attribuée à des docteurs de la seconde moitié du deuxième siècle, et se rapportant à la victime mystérieuse du poignard dont parle Zacharie 12-10, événement dont

(1) Br. r., 42, 4. — (2) Kessoubot, 111 a. — (3) 29, 2. — (4) Pirke de R., El., 30. — (5) Souca, 52 b.

on tente de dégager une interprétation. « Sa mort sera pleurée comme celle d'un fils unique ». De qui est-il question dans ce deuil ? A ce sujet, l'opinion de r. Dossa et de ses collègues est divisée, celui-ci dit qu'il s'agit du messie Ben-Joseph qui a été tué (dans la grande guerre finale), et ceux-là affirment que le deuil concerne le « mauvais penchant » qui a été tué (à la venue du messie). «D'où vient cette idée d'un second messie Ben-Josph ? Faute de terrain stable, les critiques se perdent ici en conjectures et abondent en hypothèses.

D'après Friedman (1), cette idée prit naissance parmi les dix tribus, dont des membres demeurèrent en Palestine, lors de la destruction du royaume juif septentrional par Salmanasar, et qui, séparés de la dynastie davidique, attendirent un messie descendant de Joseph. C'est là une hypothèse peu justifiée : l'existance chez les Ephraïmites d'une pareille croyance à la venue du messie particulier n'a pas encore été établie. Moins vraisemblable encore parait la supposition de Berthold (2) d'après laquelle elle serait due aux Samaritains. Ils auraient connu un messie du nom de Tâheb, ayant ceci de commun avec le messie Ben-Joseph, que sa mort, comme celle de ce dernier, devait avoir lieu après une époque de domination glorieuse. Mais il importe d'observer que les rabbins qui refusaient presque d'admettre les Samaritains à la qualité de Juifs (3), ne devaient pas être disposés à leur emprunter leurs croyances. D'ailleurs, argument plus décisif, Tâheb ne meurt pas comme ben Joseph dans la mêlée de la bataille, mais paisiblement sur son lit, mort qui d'après le Talmud pouvait être admise même pour le messie ben David.

Pareillement impuissants à trouver une solution plausible sont ceux, qui admettent que cette conception d'un second messie a été motivée par un rôle nouveau attribué à ben-Joseph, ou ceux qui ont recours aux événements du deuxième siècle. M. Maurice Vernes (4) et D. Castelli (5) prétendent que les dix tribus exilées et établies en Médie, furent gratifiées d'un messie spécial de leur descendance, qui devait les ramener en Palestine lors de la délivrance. Mais d'après le Talmud et les Midraschim, le messie ben-Joseph n'apparait point comme ayant pu favoriser le retour des dix tribus, puisque d'après ces mêmes sources la réunion véritable des Juifs dispersés s'opérera au

(1) *Seder Eliahou*, *Introd.*, 20. — (2) *Christologia*, 157. — (3) *Choulin*, 6 a. — (4) 166. — (5) *Il messia secondo gli Ebrei*, 234-6.

contraire après sa mort. Fragile est aussi la supposition de Hamburger (1) et de Lévi (2), d'après laquelle l'idée d'un second messie succombant dans la lutte aurait eu pour origine le désir de maintenir. à côté du messie ben David, la messianité de Bar-Cochba, appuyée par l'autorité de r. Akiba, même après la mort de ce héros.

On a montré précédemment que le rôle messianique de Bar-Cochba au moment de sa révolte a été exagéré par les critiques (chapitre III). Mais même en admettant qu'aux yeux de ses contemporains, durant la courte durée de sa renommée, il ait été considérée dans une certaine mesure comme un messie, il est certain qu'après sa chute aucune ombre de cette auréole ne lui resta. Sceptiques à son égard à l'époque de ses succès, les rabbins le regardent même comme coupable après sa mort (3).

Ces tâtonnements et cette indécision des critiques touchant l'origine du messie ben Joseph, ont enhardi Wünsche dans son opinion que les rabbins avaient connu l'idée de la rédemption dans toute sa plénitude (4). « L'institution, dit-il, du culte des sacrifices étant apparue (aux Juifs) insuffisante, des aspirations devaient naître nécessairement à un sacrifice (humain) unique, suprême, d'une importance absolue, et conférant une rémission définitive ». Or, les deux caractères opposés de ce sacrifice sublime : la gloire éclatante et la mort humiliante, que les chrétiens réunissent dans le Christ, furent répartis chez les rabbins entre deux personnes, la première fut attribuée au Fils de David triomphant, et la seconde au messie ben Joseph mourant en martyr pour racheter les péchés d'Israël (5). L'arbitraire d'une telle théorie est manifeste. Il est vrai que la fin prématurée des justes est regardée à plusieurs reprises dans la littérature rabbinique comme ayant une certaine vertu expiatoire, en ce sens qu'elle peut détourner un malheur qui menaçait la communauté juive (6). Mais il n'est point question ici de purifier cette communauté de ses péchés, ni de soustraire ses membres à la responsabilité de leurs actions. L'idée de rédemption et de substitution d'une autre personne à celle du coupable, constituant une *satisfactio vicaria* est aussi étrangère aux coutumes religieuses et juridiques des Juifs que celle des sacrifices humains (au moins

(1) *Messianische Bibelstellen*, III. — (2) *Neuhebreisches Wert.* משיח. — (3) Jer. Tanit, IV. — (4) *Die Leiden des Messias*, 25. — (5) Ibid, 64. — (6) Jér., Jouma, 1, 1.

après l'exil babylonien). Et à ce sujet il y a peut-être intérêt à rappeler le passage du Talmud (1), écartant la possibilité d'un sacrifice humain qui semble devoir s'imposer dans trois circonstances rapportées par la Bible. « Ce que je n'ai point ordonné et dont je n'ai point parlé et à quoi je n'ai jamais pensé » (Jérémie, 19-5). « Ce que je n'ai point ordonné » fait allusion au fils de Mescha, roi de Moab (immolé par son père); « dont je n'ai point parlé » se rapporte à l'immolation de la fille de Jefté par son père « et à quoi je n'ai jamais pensé » concerne Isaac, le fils d'Abraham (dont le sacrifice fut demandé par Jéhova en témoignage de soumission) ».

Quant à la mort du messie ben Joseph, il n'est même jamais question dans les écrits rabbiniques de la grâce dont elle pouvait être la source pour la communauté, à l'exemple de la fin prématurée des autres justes (2).

De même le Talmud ne relève nulle part le caractère expiatoire des souffrances qu'endure le Fils de David (qui va faire l'objet du chapitre suivant). Dalman (3), qui leur attribue le pouvoir restreint d'écarter du chemin du messie la barrière formée par les péchés d'Israël qui s'opposerait à sa venue, est obligé de s'appuyer sur des midraschim récents, dans lesquels probablement s'est fait jour l'influence chrétienne.

Dès lors aucune des explications fournies par les critiques n'étant satisfaisante, il reste à recourir au procédé souvent le plus naturel pour découvrir l'origine des idées nouvelles dans l'agada, à savoir, d'attribuer leur production aux besoins de l'exégèse. L'objectif ordinaire des commentateurs midraschiques est bien, dès le début, de confirmer par des points de repère dans la Bible les idées théologiques généralement adoptées, et de sanctionner après coup les nouvelles halachot inventées par l'école. Mais il est également vrai, au dire de Bacher (4), que de son côté cette exégèse a exercé une influence considérable sur la pensée rabbinique, et poussa même parfois les docteurs à donner l'essor à des idées nouvelles pour écarter des difficultés rencontrées dans l'explication de la Bible. Pour le cas en question, selon toute probabilité, ce qui a porté les rabbins à l'in-

(1) *Tanit*, 4. — (2) Une certaine vertu expiatoire en faveur de la communauté n'est attachée à la mort du messie ben Joseph que dans des ouvrages cabalistiques récents (*Schné Louchot Habrit*, 242) ouverts à l'influence chrétienne. — (3) *Der leidende und sterbende Messias*, 44. — (4) *Agada der Tanaïten*, 16, 1.

vention d'un second messie trouvant la mort dans la dernière guerre, c'est la difficulté d'expliquer le passage de Zacharie mentionné ci-dessus. Le héros mystérieux tombant victime d'un poignard, lors du dernier assaut des nations coalisées contre Jérusalem, et dont la mort plongera tout Israël dans un deuil profond, ne peut être le Fils de David, destiné à un long et glorieux règne. C'est donc un second libérateur d'Israël moins fortuné (1).

Comme favorisant cette invention, il convient aussi de signaler l'interprétation du chapitre 53 d'Ésaïe, où il est parlé d'un martyr qui expie les péchés d'autrui et qui serait le messie. Cette interprétation a été souvent employée par les pères de l'église chrétienne (2), de même que par les rabbins (3), quoique plus rarement (4).

Quant à la descendance du second messie, c'est apparemment un verset du Deutéronome, 33-17, qui a permis de l'attribuer à la tribu de Joseph. Dans ce verset sont exaltées les vertus guerrières de cette tribu : « Sa beauté est comme celle d'un premier-né de ses taureaux, et ses cornes comme les cornes d'un chevreil, il heurtera avec elles tous les peuples jusqu'au bout du pays. »

La mission du messie ben Joseph est passée sous silence dans le Talmud, qui s'occupe relativement peu des guerres antérieures à l'avenir messianique. Les docteurs, semble-t-il, admettant l'éventualité constante de la venue du Fils de David et de son précurseur immédiat, le prophète Elie, ont souvent oublié de penser à son second précurseur le messie ben Joseph, et à la dernière guerre qui devait amener sa fin tragique (5). Il n'était pour eux qu'un détail secondaire dans l'image qu'ils se faisaient du drame messianique, détail aussi peu indispensable que les autres signes et malheurs précurseurs de l'arrivée du messie. Le rôle du messie ben Joseph se détache seulement dans les Midrashim, qui traitent avec grande précision des dernières guerres.

Dans leurs commentaires du verset précédemment cité du Deutéronome, les Midrashim (6) présentent le messie ben Joseph

(1) Drummond, *The Jewish Messiah,* 357. — (2) *Actes*, 8, 35; Matth., 8, 17. — (3) *Sanhéd.*, 98 b. — (4) Ce verset est interprété comme concernant Moïse (*Sota*, 14) ou les justes en général (Berachot, 5 a). — (5) Eroubin, 43 b. — (6) Pirke de R. El., Wilna, 1838, 19.

comme un guerrier redoutable dont les cornes sont plus hautes que celles de toute autre bête, et qui distribue des coups aux quatre coins du ciel. Il s'appelle Néhémie, Menahem, ben Amiel ou ben Houshiel. Selon les Midraschim récents (1), il séjourne dans le Paradis en compagnie du Fils de David et du prophète Elie. Comme l'indique son nom « oint pour la guerre (משוח מלחמה) » (2) sa fonction est à la fois celle du généralissime et celle du grand prêtre; il est le chef moral de l'armée, qui doit y figurer en temps de guerre, selon le Deutéronome, 20-2. Grâce à ses exploits, ben Joseph soumet les peuples ennemis, voisins de la Palestine, et les rend tributaires (3). D'après une version, il triomphe même du dernier empereur romain qui doit régner neuf mois sur l'univers entier, et opprimer Israël avec une extrême rigueur (4). Il reprend dans les trésors de Julien les objets dérobés au temple de Jérusalem par Titus (5). Il rétablit l'ordre en Judée, rassemble un grand nombre de Juifs, restaure Jérusalem, reconstruit le temple, offre des sacrifices, et gouverne en paix pendant quelque temps (6). Mais bientôt les guerres recommencent avec un acharnement incroyable, et le messie ben Joseph ne peut pas résister à la force des nations coalisées. Il tombe en héros dans la mêlée (7).

———

§ II.

LA COALITION DE GOG ET DE MAGOG ET L'ANTÉCHRIST.

La coalision des nations donnant l'assaut suprême à Jérusalem restaurée et à laquelle succombera le messie ben Joseph, est connue sous les noms de Gog et de Magog (8).

(1) *Jellinek. Bet. Hamidrasch*, II, 29. — (2) Pesikté R., 75 a, 15. — (3) Pesikta s. Balac., 129; Bet Ham., III, 141. — (4) Bet H. II, 58. — (5) Ibid — (6) Bet Ham., III, 141. — (7) Ibid, — (8) Weber prétend que l'invasion de Gog et de Magog est à mettre dans la littérature talmudique après l'époque messianique. Mais cette idée, qui se trouve exprimée *Sibylle*, III, 663, *Apoc.*, 20, 8, et *Philosophumena*, IX, 30, n'est confirmée par aucun texte du Talmud et des midraschim. Les passages de Br. r. 98, 3, et de Vajiera r. 30, 5, que Weber invoque, ne prêtent aucun appui

Cette dénomination se rencontre pour la première fois dans Ezéchiel, que les critiques qualifient souvent de première apocalypse (1). Combinant en quelque sorte un passage de Jérémie 50, où il est question d'un peuple mystérieux du Nord qui exerce une vengeance terrible sur les Babyloniens, destructeurs du royaume d'Israël, et un autre passage de Sophonie 3-8, mentionnant le rendez-vous général que Jéhova donnera aux ennemis d'Israël (deux prophéties non réalisées), il en fait sortir un tableau fantastique (2). Gog, prince de pays du Magog situé au Nord, envahira la Palestine récemment relevée de ses ruines, avec ses alliés, une foule innombrable couvrant la terre comme un nuage. Il y subira une défaite terrible, et des phénomènes extraordinaires se produiront dans la nature, attestant la puissance de Jéhova.

« Ce jour là... dit ce dernier (3), trembleront devant moi les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bêtes des champs, et tout reptile qui rampe sur la terre et tous les hommes qui l'habitent; les montagnes s'écrouleront, les tours s'abattront, et toute muraille tombera par terre. Et je le jugerai (Gog) avec la peste, avec du sang, et avec une pluie torrentielle, et je ferai pleuvoir des pierres de grêle, du feu et du soufre sur lui, et sur la foule des peuples venue avec lui. » Cependant toutes ces catastrophes finirent par rendre terrifiante pour les Juifs eux-mêmes l'invasion de Gog de Magog, destinée à manifester la vengeance de Jéhova contre les ennemis d'Israël. L'attaque des coalisés contre Jérusalem, à la fin des temps, hante comme un cauchemar les écrivains juifs qui viendront par la suite. Deutéro-Zacharie 14-2, voit l'armée des alliés assiéger, prendre et mettre à sac Jérusalem, avant de subir la défaite finale. Presque toutes les apocalypses reproduisent l'invasion dernière, la plus redoutable, qui frappera la Palestine, « comme est frappée l'aire où l'on bat les grains » (4), et contre laquelle le messie déploiera toute sa puissance extraordinaire.

à sa thèse, à laquelle s'opposent toute une série de textes (*Aboda Zara*, 3 b; *Bet Ham.*, II, 58, etc.). Les radbins s'abstiennent de scruter le temps suivent l'avenir messianique. L'époque de félicité et de relèvement antérieure à l'invasion de Gog et de Magog ne saurait être pour eux que le court règne du messie ben Joseph. La pensée de cette époque a peut-être contribué dans une certaine mesure à suggérer l'idée de ce premier oint.

(1) Duhm., *Theol. der Proph.*, 210. — (2) Charles, 106. — (3) Éz., 38, 20-22. — (4) Hén., 56, 6.

Dans l'agada talmudique, qui tient à reproduire les termes bibliques dans son exégèse, le peuple mystérieux, instigateur de la coalition des nations contre Israël revient sous les noms de Gog et de Magog. Les apocalypses convaincues qu'il existe un peuple spécial qui s'est arrogé cette tâche (1), croient le reconnaître dans les Parthes (2), ou dans les habitants des rives des fleuves éthiopiens (3). Contrairement à cette opinion, les docteurs n'ont jamais songé à s'enquérir de l'existence d'un tel peuple. Bien plus, suivant ce qui a été dit précédemment, ils envisageaient les Parthes comme les libérateurs d'Israël, destinés à arracher les Juifs au joug romain. Ils laissent plutôt entendre que Gog et Magog ne signifie pas une des nations connues (4) Toutefois ce nom leur inspire une telle horreur qu'ils l'assimilent à celle qu'ils éprouvent à l'idée des supplices de la géhenne (5). Pour s'en affranchir, ils recommandent la pratique de certaines bonnes actions (6), de même qu'ils ont recours à des mérites spéciaux pour se prémunir contre les épreuves antimessianiques, dont la plus terrible paraît avoir été constituée par la coalition de Gog et de Magog.

A ce sujet, le Talmud ne fournit guère d'indications. Il n'établit ni le caractère de Gog et de Magog, ni l'époque de son apparition. Il est dit seulement que ce fléau durera sept ans (7), allusion aux sept années durant lesquelles, d'après Ezéchiel 39-9, les Juifs emploieront comme combustible les munitions abandonnées par l'armée alliée, et que Gog et Magog expiera sa méchanceté pendant douze mois (8)

Comme à l'ordinaire les Midraschim développent ce thème beaucoup plus longuement.

Un Midrasch récent (9) décrit ainsi Gog et Magog : « Des confins de la terre surgissent des êtres hideux, quiconque les regarde meurt d'effroi, de sorte qu'ils n'ont pas besoin de mener de guerres. Chacun d'eux a deux têtes et sept yeux luisant comme du feu. Ils sont prompts comme des cerfs... Alors les Juifs poussent des cris (d'angoisse) ». Ce tableau semble être une réminiscence des légendes concernant les Huns et de leur invasion en Europe au début du moyen âge, ou bien de celles que rapportent Pline (10) et le Coran (11), sur les barbares qu'Alexandre le Grand aurait

(1) Bar., 70, 7. — (2) Hén., 56. — (3) *Sibylle*, III, 319. — (4) *Abada Zara*, 3 b. — (5) *Sabbat*, 118 a. — (6) Ibid. — (7) *Jer. Schoiit.*, 4, 2. — (8) Ediot, 5. — (9) *Bet Ham.*, II, 58-63. — (10) Hist. Nat. VI, 15, 40; cf. Jos. B VII, 2, 45. (11), 18.

enfermés au Nord de la Mer Caspienne par un mur de pierres, qu'ils briseront à la consommation des siècles pour envahir le monde Aux termes d'une interprétation du Psaume 2 que donne le Midrasch (1), il ressortirait de ce texte que Gog et Magog pousseront l'audace jusqu'à combattre Dieu lui-même, qui leur infligera une défaite absolue. Toutefois avant leur chute, ils porteront un coup funeste au royaume juif que le messie ben Joseph aura restauré peu auparavant. « Gog et Magog arrivent et tuent le messie ben Joseph dans les rues de Jérusalem. A cette vue, les Juifs s'écrient : « Le messie a péri, il n'y aura plus d'autre, et ils versent des larmes sur sa mort (2) ».

Survient alors l'epreuve suprême réservée à Israël, et qui doitservir à opérer le partage définitif entre les justes et les méchants indignes de la félicité messanique. « Puis les Juifs s'enfuient dans le désert et les marécages pour une durée de quarante-cinq jours. Des nuées de gloire les y entourent... et quiconque a une mauvaise pensée contre Dieu est rejeté par ces nuées vers les païens qui le tuent. Un grand nombre de Juifs se rendent d'eux mêmes aux païens et ceux-là ne participeront pas à l'Olâm-Hâbo ».

La durée du temps de l'angoisse suprême s'étend ici non pas à sept ans comme dans le Talmud, mais à quarante cinq jours, allusion au nombre de jours indiqué dans le verset 12-12 de Daniel.

Dans les Midraschim postérieurs au septième siècle, c'est souvent l'Antéchrist qui apparait à la tête des nations coalisées pour livrer à Israël le combat décisif, au cours duquel succombera le messie ben Joseph. Bousset (3) exagère sans doute en cherchant l'origine de la légende de l'Antéchrist dans le mythe commun à plusieurs religions de l'antiquité, relatif au combat que Dieu aurait eu à soutenir au moment de la création du monde, contre un monstre primitif, représentant et défenseur du chaos. Le dualisme, qui a dominé dans les écrits apocalyptiques des deux derniers siècles avant notre ère, a donné naissance aisément à toutes sortes de personnifications du mal en lutte contre le bien et la justice, sous la forme soit de mauvais esprits

(1) *Bet. Ham.*, 156. — (2) *ibid*, III. 319. — (3) *Antéchrist*, 93.

comme Azazel (1), Satan (2), Beliar (3), Belial (4) et Mastema (5), soit de rois tyranniques (6), soit de bêtes monstrueuses (7). Tout au plus, cette dernière incarnation de l'impiété et du mal sous l'aspect d'une bête féroce aurait-elle emprunté quelques traits accessoires à la légende du monstre primitif, relevée aussi dans la Bible, comme nous le verrons par la suite.

Quant à l'Antéchrist proprement dit, qui à la fin des temps s'opposera à l'établissement du Royaume de Dieu, et apparaitra, comme le témoigne son nom, en adversaire personnel du messie, il se manifeste dans la littérature apocalyptique sous toutes les formes qui y revêt le principe du mal en général. Il est tantôt un mauvais esprit séducteur (8), tantôt un prince puissant persécuteur de la religion juive (9), tantôt un dragon (10) ou une bête redoutable (11), sorte de méduse à sept têtes et ayant dix cornes. La figure propre de l'Antéchrist est celle d'un faux messie ou d'un prophète séducteur opérant des miracles et ressuscitant les morts (12). Il a pris cet aspect grâce au faux prophétisme et au pseudo-messianisme en vogue parmi les Juifs du premier siècle de notre ère, et probablement aussi par l'effet d'une certaine influence du christianisme où cette forme de l'Antéchrist a prévalu (13).

Dans les dernières apocalypses, et dans le Talmud, l'Antéchrist disparait avec le dualisme dont il est une émanation directe. Le IV Esdras (5-6) n'en conserve qu'un vague souvenir, et le Talmud ne connaît qu'une personnification de la tentation et du mal en général, réalisant une sorte d'identification du mauvais penchant de l'homme avec le serpent primitif, Satan, l'ange de la mort et Samaël protecteur céleste de Rome (14). Tous ces mauvais esprits, en empêchant les Juifs de faire pénitence, ne s'opposent qu'indirectement à l'avènement du Royaume de Dieu. Samaël lui-même n'est un obstacle à la délivrance d'Israël que par l'appui, qu'il prête la domination romaine, mais nullement en tant qu'adversaire direct de l'œuvre du messie, comme la

(1) Hén., 55, 4. — (2) *Livre des Jub.*, 23, 29; *Ass. de M.*, 10, 1. — (3) *Ap. de Baruch*, 40; *Test. Levi*, 18 — (4) Ascens. d'Ésaïe, 3, 11; II, Cor., 6-15. — (5) *Livre des Jub.*, 10, 8.—(6) Hén. 90. — (7) Dan., 7, 3; *Psautier de Sal.*, 2, 25. — (8) *Sibylle*, III, 72-3; *T. Lévi*, 18. – (9) *Ass. de Moïse*, 8; *Sibylle*, V, 28 — (10) *T. Oscher*, 7. — (11) *Apoc.*, 13, 1. — (12) *Sibylle*, III, 63-70. – (13) Matth., 24, 11; Marc, 13, 22; Luc, 21, 8; *Ap.*, 20, 10. — (14) *Baba B.*, 16; *Sota*, 10. Cf. Baruch gr. 9.

bête représentant Rome dans l'apocalypse de Jean (1).

Ce n'est que dans les Midraschim postérieurs au septième siècle, plus facilement soumis aux influences du dehors, que l'Antéchrist reparaît de nouveau. Les victoires des Arabes sur les nations chrétiennes au septième siècle ont réveillé dans l'esprit des vaincus, l'ancienne légende de l'Antéchrist, qui avait trouvé un écho dans l'Islam (2), ainsi que dans la littérature rabbinique. Les Juifs déçus dans leur espoir de recouvrer, grâce au concours des Arabes, la Palestine délivrée du joug séculaire des Romains, commencèrent à se bercer de nouvelles espérances messianiques, à l'occasion des grands troubles qui éclatèrent dans le califat oriental, vers le milieu du huitième siècle, à la suite du remplacement de la dynastie oméjade par celle des Abassides. Deux faux messies, jouissant d'une faveur plus ou moins grande, Serène et Abadja-Aba Isa, surgirent, le premier en Syrie, et le second en Perse. C'est de cette époque que date comme l'affirme Græetz (3), une apocalypse attribuée au docteur du deuxième siècle, r. Simon ben Jochaï, pseudonyme favori des cabalistes. Elle est intitulée « Les mystères de r. Simon ben Jochaï ».

D'après cette apocalypse (4), le messie ben Joseph apparaîtra prochainement, restaurera Jérusalem et le Temple, mais sera tué par le calife arabe par suite de son refus d'unir les Juifs et les Arabes, en une seule nation, et de concéder le Temple à ses derniers. C'est ici une réminiscence évidente de l'ancienne forme de l'Antéchrist apparaissant comme un faux messie qui aurait établi son siège dans le Temple (5), réminiscence

(1) La conversion de Néron au judaïsme, dont il est question dans le Talmud (Guitin, 56 a), n'a aucun rapport avec le cycle des légences répandues en Orient à propos de cet empereur, le représentant comme appelé à gouverner le monde, de Jérusalem, sa capitale (*Suetonius, Nero*, 40), ou le confondant avec l'Antéchrist (*Sibylle*, V, 28; *Ap.*, 13, 18). Il ne s'agit ici que d'une sorte de revanche morale prise par les rabbins sur les plus grands ennemis d'Israël, revanche infligée aussi à Nabozarodon, général de Nabouchodonosor, et à la postérité de Haman et de Sisra (Guitin, 57). — (2) Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, 296. — (3) V, 169. — (4) *Bet Ham.*, III, 71. — (5) Matth., 24, 15; II, *Thess.*, 2, 4. D'après quelques sources chrétiennes, l'Antéchrist fait même rebâtir le temple (Bousset, L'Ant. 105). Selon Bachaï, auteur cabaliste, c'est Rome qui remplira cette tâche (Schmini). Bousset (245) cherche l'origine dans le rapport de l'Ant. avec le temple dans le désir de l'empereur Caligula de mettre son effigie dans le temple de Jérusalem, ou dans le fait que les chrétiens confondaient l'Antéchrist avec le messie attendu par les Juifs qui devait rebâtir le temple. A notre avis, l'idée d'un Antéchrist siégeant au temple est simplement à rattacher à l'abomination profanant le temple dans la crise finale, dont parle Daniel. Ce rattachement se trouve, en effet, Marc, 13, 14, Matthieu, 24, 15.

provoquée par la construction d'une mosquée sur l'emplacement du Temple par Omar (1). Cependant l'Antéchrist arabe fut ensuite éclipsé dans notre apocalypse par l'Antéchrist romain, tel que le dépeignent les passages (2) ajoutés probablement au temps des croisades vers la fin du onzième siècle. La prise de Jérusalem par Godefroy et le carnage effroyable des Arabes et des Juifs qui s'y trouvaient, réveillèrent parmi les compatriotes des victimes le pressentiment d'un prochain dénouement et ranimèrent l'ancien spectre (3) de l'Antéchrist romain, Rome étant demeurée le foyer de la propagande contre la domination arabe sur le Saint Sépulcre.

L'apocalypse en question donne de l'Antéchrist la description suivante. Son nom est Armilos, Harmilos ou Tarmilo, dérivations de Romulus, quoique l'Antéchrist ne personnifie pas toujours l'empire romain (4); Hachechoros ou Hechschoro, qui viennent probablement du verbe hébreu *hachscher*, signifiant préparer, l'Antéchrist préparant l'avènement de l'avenir messianique (5); ou enfin Chorys ou Hartachschasto, rappelant les noms des rois perses Cyrus et Darius, qui avaient contribué au retour de l'exil de Babylonie. La naissance de l'Antéchrist et son aspect nous jettent en plein folklore du moyen âge (6). « Il y a à Rome un marbre qui représente une belle fille, créée dès les six jours de la création, et des méchants parmi les païens viennent et ont des rapports avec elle. Elle devient mère et après neuf mois un enfant mâle apparait. Sa figure est humaine, il est haut de douze coudées et large de deux coudées. Il a des yeux rouges, les cheveux roux d'une couleur d'or, les talons verts et deux nuques ». Adoré par les païens, particulièrement par Edom (Rome) l'Antéchrist prétend imposer également son culte aux Juifs, mais le messie ben Joseph le repousse et remporte sur lui une victoire. Cependant l'Antéchrist se ressaisit, réunit une armée innombrable, tue le messie ben Joseph et inflige une grande défaite aux Juifs. Dispersés dans le désert, ils y passent quarante-cinq jours en une détresse extrême. Alors apparaissent

(1) Graetz, V, 5. — (2) *Bet Ham.*, III, 80. — (3) La légende de l'Antéchrist reparut à l'époque des Croisades (Bousset. *Ant.*, 83). — (4) *L'Ant.*, 82. Gfrörer II. 240 fait dériver le mot Armilos de ερημόλαος, corrupteur du peuple, appellation correspondant à l'explication étymologique donnée par le Talmud (*Sanh.*, 105) au nom de Balaam (בלע עם). — (5) *Bet H.*, III, 65. — (6) *Bet H.*, IV, 24.

le prophète Élie et le Fils de David, et Dieu lui-même prend en mains la défense d'Israël.

CHAPITRE VI.

LE FILS DE DAVID ET SON PRÉCURSEUR LE PROPHÈTE ÉLIE.

§ Ier.

LE MESSAGE DU PROPHÈTE ÉLIE.

C'est au dernier prophète Malachie qu'est dû le premier élément mystique, introduit dans le messianisme prophétique par l'annonce du retour avant la crise finale, du prophète Élie dont l'ascension au ciel eut lieu de son vivant (1). « Je vous envoie le prophète Élie avant le grand et terrible jour de Jéhova, et il tournera le cœur des pères vers leurs enfants, et celui des enfants vers leurs parents pour que je ne vienne pas frapper la terre de dévastation (2) ».

Ce rôle de restaurateur de la paix et de la morale chez les Juifs, pour les rendre dignes de la grande ère de félicité qui approche, est également attribué au même prophète Elie dans le livre de Sirach. Mais à partir de ce moment le prophète Élie disparait presque de la littérature juive pour quelques siècles. Le rétablissement de la justice et de la piété sur la terre s'opère dans les apocalypses par le jugement universel, ou par le Messie promu arbitre du monde, qui rendent ainsi l'intervention du prophète Élie tout à fait superflue. Il n'apparaîtra à nouveau que dans le Talmud où le messianisme reprend le caractère temporel qu'il

(1) *Rois*, II, 2, 11. — (2) *Mal.*, 3, 23-24.

avait chez les prophètes, et qui tient par l'exégèse à tous les détails du drame messianique de la Bible.

Bien que le prophète Élie ne soit pas dans le Talmud un précurseur du grand jour de Jéhova, mais l'annonciateur du Fils de David en voie d'avènement (1), il y garde néanmoins en quelque sorte sa qualité de Messie spirituel. Le verset de Malachie mentionné ci-dessus fut interprété par les rabbins, préoccupés des pratiques religieuses, dans le sens de la purification de la famille juive de tout mélange interdit par la Loi, ou dans le sens de l'institution d'une paix universelle. R. Josoua dit : (2) ...« Je tiens d'une tradition... montant jusqu'à Moïse qui l'a reçu du Sinaï, qu'Élie ne vient. . que pour écarter (les familles bâtardes) qui se sont introduites au sein d'Israël par la force, et pour réhabiliter les (familles intègres) qui ont été repoussées par la violence... » « Sa mission, dit r. Juda, est de réhabiliter, mais non de repousser. » Et r. Simon : « (Le Prophète Élie) vient pour apaiser les disputes », et leurs collègues de l'école proclament que son rôle est de rétablir la paix dans le monde ».

Une fois le prophéte Élie aux prises avec les problèmes religieux, sa mission prend une extension considérable. Le prophète zélateur de l'adoration de Jéhova contre le culte étranger d'Achab, devient non seulement un parfait connaisseur de la généalogie des familles juives, mais un omniscient, pour qui n'existe aucun secret dans le domaine de l'Halacha (3). Il rétablit l'ordre dans l'enseignement de la Loi, particulièrement confus à l'époque des épreuves antémessianiques ; il tranche toute question litigieuse, et éclaircit les cas douteux dans les pratiques rituelles (4) ; il établit enfin les légitimes propriétaires des biens ou des objets dont le possesseur est incertain (5). Toutefois la réalisation immédiate toujours possible du rêve messianique, n'exerçant aucune influence sur la pratique de la vie, on ne trouve jamais dans le Talmud de cas ou des objets litigieux auraient été mis en dépôt dans l'attente du prophète Élie.

Celui-ci vu sa compétence dans les questions religieuses, se rendit, parmi les rabbins, beaucoup plus populaire que le Fils de David lui-même, dont il annonce l'avènement immédiat. Les docteurs particulièrement distingués par leur piété et leur zèle

(1) Cf. *Test. Lévi*, 2; Matth., 17, 10; Marc, 9, 11; Luc, 9, 8 — (2) Ediot, 11. — (3) Jebamot, 102 a ; Pesachim, 13 a, etc. — (4) Menachot, 45 a. — (5) *Baba M.*, 29 b.

pour les études de la Loi, passaient pour être en relations fréquentes avec le prophète révélateur de tout mystère (1). Toute bonne nouvelle (2), parfois aussi le sauvetage dans un danger de mort (3) étaient mis à l'actif de ce héraut, messager de joie et de bonheur.

Les Midraschim insistent avec plus de détails sur le prophète Élie et sur son rôle. Il habite le paradis en compagnie du Fils de David dont il tient la tête sur les genoux, et dont il apaise les douleurs en disant : « Calme toi, car la fin est proche (4). » Il apparait aux Juifs lors de la grande détresse qui les frappera à la suite de la mort du messie ben Joseph, et de son échec dans sa tentative de restauration des ruines de la Judée (5). Il fait sept miracles (6), dans le but probablement de gagner la confiance des Juifs qui désespéraient de la délivrance après la chute du premier messie. Il les amène alors à une pénitence complète (7), et Dieu intervient pour écarter Gog et Magog ou l'Antéchrist du chemin du Fils de David qui apparait peu après.

Le prophète Élie est non seulement un restaurateur de la morale et de la foi en Israël, mais aussi du culte dans son état primitif. Il restitue aux Juifs plusieurs objets qui avaient appartenu au culte du Temple de Salomon (8), et que le roi Josias aurait cachés (9), comme le vase rempli de la manne, celui contenant l'eau destinée a la purification des femmes impures, celui renfermant l'huile du sacre pour oindre le Messie (10), et la verge d'Aron perpétuellement fleurie, qui lui servira sons doute de sceptre. Puis il se met à annoncer la bonne nouvelle (11). « Trois jours avant l'arrivée du Messie vient le prophète Élie. Il gravit les montagnes de Sion, se répand en lamentations amères, et pleure en disant ; « Montagnes de Sion, jusqu'à quand resterez-vous en votre désolation ? Et la voix de ses pleurs est entendue d'un bout du monde à l'autre... Ensuite il revient et annonce, que la paix apparaît au monde. »

Dans un autre passage midraschique, empreint d'une couleur mystique, et où la mission du Messie est confondue avec l'institution du jugement universel, est décrit le spectacle imposant du

(1) *Kess.*, 61; *Baba M.*, 85 b. — (2) *Sabbat*, 33. — (3) *Kid.*, 40 a — (4) *Bet H.*, II, 50. — (5) *Bet Ham*, III, 1, 71-3. — (6) *Bet Ham.*, VI, 115. — (7) Pirké de R., El., 43. — (8) *Bamidbar R.*, 17; *Mechilta Beschalach*, 5. — (9) Hériot, 12. L'Apoc. de Baruch, 6, 7, 8, attribue ce fait à un ange et Mach., II 2, 5, à Jérémie. — (10) Dial. de Justin Mart., 8. — (11) *Bet Ham.*, I, 54.

moment suprême où le Fils de David apparaîtra, escorté du prophète Élie, et entouré d'une pompe surnaturelle (1). « Alors, le Saint, bénit soit-il (Dieu), amène le prophête Étie, et le Fils de David notre justice. Ils portent dans leurs mains la verge d'Aron et le vase renfermant l'huile du sacre. Tous les Juifs s'assemblent en leur présence, la gloire de Dieu les précède, les prophètes viennent derrière eux, la Thora à droite et les anges de service à gauche, et la procession se dirige vers la vallée de Josaphat (où doit avoir lieu le jugement)... »

§ II.

LE FILS DE DAVID ET SA MISSION.

Le second et vrai Messie sera d'après le Talmud, ou bien un ressucité, la résurrection des morts se produisant au moment de l'ère messianique, et dans ce cas ce serait David lui-même de préférence à ses descendants (2), ou bien un membre vivant de l'ancienne famille royale de David. Mais le caractère temporel du messianisme chez les rabbins, et l'imprécision où ils laissent son rapport avec la résurrection des morts, ont fait adopter dans les milieux officiels la seconde conception du Messie, comme l'atteste son appellation habituelle de « Fils de David ».

Le messie serait né à Bethléem, bourgade de la tribu de David, le jour même de la destruction du Temple, afin de ne pas laisser un seul jour Israël sans libérateur. Cette idée se rattache en outre à une combinaison exégétique du verset 10-34, avec le verset 11-1 d'Esaïe (3). Mais peu après sa naissance le messie avait été soustrait à la vue des hommes, et il se tient en un lieu secret jusqu'à ce que l'heure de la délivrance ait sonné.

La légende populaire rapporte ainsi cet événement (4) : « Un cultivateur juif s'occupait à labourer son champ, quand son bœuf se mit à mugir. Un Arabe de passage entendant ce mugissement lui cria : « Juif, Juif, délie ton bœuf, et quitte ta charrue, car le

(1) Tana debé Eliahou s. Wilna, 1839, p. 21. — (2) Jer. Berachot, II, 4. — (3) Jer. Berachot, II, 4. — (4) Ibid.

Temple vient d'être détruit ». Le bœuf poussa un second mugissement, et l'Arabe appela de nouveau : « Juif, Juif, rattache ton bœuf et reprends ta charrue, car le messie vient d'être mis au monde ! » Le cultivateur lui demanda, « quel est son nom ? » « Menahem ». Et le nom de son père ? — Ezéchias. — D'où est-il ? — De la ville de Bethléem. — Alors le cultivateur partit et se fit marchand de langes. Il voyagea d'un pays à l'autre jusqu'à ce qu'il arriva à cette ville (Bethléhem). Toutes les femmes de l'endroit vinrent acheter (des langes), excepté la mère de Ménahem, et le marchand entendit les femmes appeler : « Mère de Ménahem, mère de Ménahem ! viens faire un achat pour ton fils ! » Mais celle-ci répliqua : « Je préférerais qu'il fût mort, car le jour de sa naissance, le Temple a été détruit. Et le marchand lui dit : « (Rassure-toi), nous espérons que si le Temple a été détruit à sa naissance, il sera rebâti à cause de lui. » Alors elle dit : « Je n'ai pas d'argent (pour acheter des langes) ». Et le marchand répondit : « Cela ne fait rien pour l'enfant, viens, achètes-en pour lui, et si tu ne paies pas maintenant, tu me rembourseras un autre jour. » Quelque temps après, il revint à Bethléhem et demanda à la femme : « Comment va l'enfant ? » — Elle répondit : « Après notre conversation, les tempêtes sont venues et l'ont emporté. »

Comme lieu de séjour secret du Messie, les rabbins considèrent souvent la ville de Rome, où le Fils de David se dissimule parmi les mendiants (1). Il se distingue de ces derniers à ce signe : tandis que ceux-ci défont tous les bandages de leurs plaies et les soignent toutes à la fois, lui, il défait chaque bandage successivement et panse chaque plaie à part, afin de pouvoir partir plus promptement, s'il venait à être requis pour sa mission. Rome était prédestinée à recueillir le royaume juif dès la décadence morale ds la maison de David (2). « Au moment où Salomon épousa la fille de Pharaon, l'ange Gabriel descendit du ciel et enfonça dans la mer un bâton qui se couvrit de moisissure, et sur lequel fut bâti Rome. » Or, le Messie qui doit tirer vengeance de cette ville, et restaurer la dynastie davidique, y séjourne, de même, Moïse fut élevé dans la maison de Pharaon sur lequel il devait exercer sa vengeance (3).

Le Fils de David, d'après le Talmud, est un roi glorieux entouré

(1) *Sanh.*, 98 b. — (2) Sifre, 86, 8 ; Schir Hasch. r. 1. — (3) Schemot r. 1, 31.

d'une grande pompe (1), et recevant des présents de toutes les nations (2). Mais les rabbins, peu attachés à l'éclat royal et au pouvoir temporel, ont insisté de plus en plus sur les qualités morales et la piété du représentant idéal de la communauté future. Peu à peu, celui-ci apparaît sous les traits d'un rabbin vertueux et éminent. La toge royale du Messie disparaît sous la robe du docteur. Né suivant la légende populaire dans la gêne et l'obscurité, il doit en sortir par la voie des privations et des efforts pour s'élever jusqu'à l'apogée de sa gloire. La descendance de David ne suffit point à soutenir le prestige du Messie aux yeux des rabbins : pour être pieux, il faut qu'il se charge d'un fardeau de pratiques religieuses « lourd comme une meule » (3), et pour être grand il faut qu'il souffre. Les docteurs trouvent (4) le modèle du Fils de David en Daniel qui endurait de grandes épreuves au milieu du faste royal, et les contemporains du vertueux Rabbi, qui pratiquait l'ascétisme et s'infligeait des souffrances en dépit de ses richesses légendaires (5), le prennent en exemple pour le Messie qu'ils appellent « le souffrant à la manière de Rabbi ». Ces souffrances du messie ne sont pas stériles. Elles lui procurent (6) l'acquisition de six hautes vertus qu'Esaïe 11, 2-5 attribue au roi idéal : « l'esprit de Dieu, celui de la sagesse, de l'intelligence, de la perspicacité, de la fermeté et de la connaissance. »

Or le roi-messie ainsi spiritualisé, ou plutôt « rabbinisé », se dépouille de plus en plus de l'aspect d'un prince temporel puissant et victorieux. Son rôle apparaît moins précisément extériorisé par l'action. Il devient un personnage débonnaire sans relief accusé. Jéhova réconcilié avec Israël s'est substitué à lui dans sa mission : il triomphe de Gog et de Magog (7), ainsi que de l'Antéchrist (8) dans les Midraschim. Il délivre Israël et tient les nations en respect (9). C'est ainsi que les qualificatifs attribués au Messie révèlent plutôt un caractère pacifique. Il est appelé Schalom (paix) (10), Ménahem (consolateur) (11), Ynon (souverain), Chanina (grâce) ou Schilah, allusion au verset 49-10 de la Genèse, évoquant le nom de l'emplacement du premier sanctuaire israélite en Palestine. L'idée vient même à Hillel, frère du

(1) Berachot, 58 a. — (2) Pesachim, 118 b. — (3) *Sanhéd.*, 93 b. — (4) Ibid., 98 b. — (5) *Baba M.*, 85 a. — (6) *Sanh.*, 93 b. — (7) Pesikta s. 12-9. — (8) *Bet Ham.*, IV, 124. — (9) Bamidbar r., 14, 2. — (10) Perek Haschalom. — (11) *Sanh.*, 98 b.

patriarche palestinien r Juda II (1) que la félicité à venir peut se réaliser sans le concours du Fils de David, tant le rôle de ce dernier a perdu d'importance! « Il n'y a plus de Messie pour Israël, dit-il, car il est venu dans les jours d'Ezéchias (qui fut le seul Messie attendu) (2). » Les rabbins s'opposent bien à cette opinion, mais leur opposition ne se base point sur le besoin réel d'un Messie, mais sur un argument exégétique. « Que Dieu pardonne à r. Hillel, dit, vers le milieu du quatrième siècle, le docteur babylonien r. Joseph (3), Ezéchias vécut à l'époque du premier temple, et Zacharie prophétise (touchant l'arrivée du Messie) dans les jours du second temple. »

Le Fils de David est devenu pour les rabbins non un personnage vivant et actif du drame messianique, mais en quelque sorte une image représentative du bonheur à venir qui s'agrandit ou se rapetisse suivant le mérite d'Israël (4). « Si les Juifs sont en progression de mérite (le messie) arrive sur les nuées du ciel (Daniel 7-19), s'ils sont en décroissance (il se présente) comme pauvre et chevauchant sur un âne (Zacharie 9 9) ».

Il va sans dire que le tableau que nous venons de tracer du Messie dans le Talmud ne comporte rien de surnaturel. Cependant les critiques qui persistent à trouver dans le Talmud une copie fidèie du messianisme surnaturel des apocalypses, y croient découvrir aussi un Messie mystique en rapport avec la grandeur du drame final. Ils interprêtent (5) la baraïta (6) relevant le nom du Messie parmi les sept choses antérieures à la création du monde, comme établissant la préexistence du Fils de David. Mais il ne s'agit ici évidemment que de l'idée d'un Messie admise à figurer dans le plan de la création, idée expimée d'ailleurs explicitement dans un passage midraschique (7) qui classe le Messie et Israël parmi

(1) *Sanh.*, 99 a. L'hypothèse de M. M. Bu (*Jew. Enc., Messiah*), d'après laquelle il s'agit ici de Hillel I. chef du Sanhédryn, qui vivait avant la destruction du temple, est peu vraisemblable, vu que ce dernier est mentionné toujours dans le Talmud sans le qualificatif « Rabbi », ce qui n'est par le cas ici. Il est plutôt question ici de Hillel, maître d'Origène. Hillel voulait amoindrir l'importance du Messie par opposition au christianisme. Graetz, IV, 386, soutient que c'est Hillel II. — (2) L'idée de regarder Ézéchias comme le Messie a peut-être pour origine les polémiques des exégètes juifs contre les chrétiens. Ces derniers interprétaient comme relatifs à Jésus certains passages de la Bible : Ésaïe, 9, 5-6; 7, 14; Psaumes, 110, 72, et les Juifs les appliquaient au pieux roi Ézéchias (Cf. *Sanhéd.*, 94 a. Matt. 1-23, Tert. t. 6, trad. p. 341.— (3) *Sanhéd.*, 99 a.— (4) *Sanh.*, 98 a.— (5) Friedman, 114; Introd. Seder Eliahou, Hamb. II, Messias – (6) Pesachim, 54 a. — (7) Bresch. r., 1, 4.

les idées préméditées par le créateur du monde. Seul le docteur r. Akiba, porté au mysticisme par son caractère exalté, essayait d'entourer la personne du messie d'une auréole mystique et lui assignait (1) un siège à côté de Dieu au tribunal suprême de Daniel. Mais il fut aussitôt désapprouvé par ses collègues et contraint de retirer son opinion.

Une exaltation mystique de la personne du Messie ne se rencontre dans les Midraschim qu'à partir surtout du sixième siècle (2) « Le Messie est plus grand qu'Abraham, plus élevé que Moïse et supérieur aux anges de service ». Il est identifié à la lumière qui demeure avec Dieu (Daniel 2-22) (3), d'où sans doute son qualificatif fréquent de « lumière (4) (נהירא, אורו של משיח) ». Il est représenté (5) comme siégeant sous le trône de la gloire de Dieu dès avant la création du monde, d'où il se manifestera à l'heure fixée pour combattre Satan et les puissances célestes qui protègent les nations. C'est là une réminiscence apocalyptique non seulement de la « préexistence » du messie, mais de son pouvoir surnaturel extraordinaire.

Une autre version, dans le Midrasch, présente le messie comme ayant revêtu un corps sur la terre et étant entré de son vivant dans le paradis (6), où il s'occupe en collaboration du prophète Elie de relever les bonnes actions accomplies par les Juifs ici-bas (7). Toutefois les souffrances que nous lui avons vu endurer dans le Talmud l'accompagnent jusqu'au lieu des délices, et excitent la compassion des autres habitants du paradis (8). « Les mardis et jeudis, les jours de Sabbat et les jours de fêtes, les patriarches, Moïse, Aron, David, Salomon, toute la maison de David, les prophètes et les justes se présentent (au Messie). Ils pleurent avec lui, lui expriment leur gratitude et lui disent : « Supporte avec calme l'expiation dont t'aflige ton maître, car la fin est proche. Les chaînes qui pèsent sur tes épaules se briseront et tu seras mis en liberté. » Mais les souffrances dont le

(1) Chaguiga, 14 a. — (2) Tanchouma, III, 53, 17. — (3) Breschit r., 1, 6. — (4) Pesikta R., 161 b ; Echa r. I, 51, etc. Cf. Jean, 1, 4. — (5) Pesikta R., 161. — (6) Derech Erez s. l. — (7) Vajicra, 34, 8. Cette idée provient prodablement de l'identification du Messie avec Hénoch (Hén., 71, 14), chargé d'enregistrer les actions des Juifs dans les livres du ciel (Hén., 15, 1 ; *Livre des Jub.*, 4, 23. — (8) Bet Hamidrasch, II, 29-30.

Messie est accablé ne sont pas ici une manifestation de piété rigoriste et exaltée, elles comportent un certain caractère expiatoire en faveur de la collectivité israélite, fait absolument nouveau dans la littérature, et qui laisserait soupçonner l'intrusion de quelque influence chrétienne.

Ce soupçon se confirme d'une manière plus plausible encore par les passages où il est question des souffrances spéciales réservées au Messie pendant le dernier septenaire qui précédera la fin (1). Dieu propose au Messie, au début de la création, les peines rigoureuses qu'il aura à supporter au dernier septenaire à cause des péchés d'Israël, et il les accepte avec une grande joie pour rendre possible la délivrance des vivants et des morts (2). « Au septenaire, avant l'arrivée du Fils de David, on apporte des blocs de fer et on les met sur son cou jusqu'à ce que sa taille se courbe, et il pousse des cris et des pleurs qui montent au ciel. Et le Messie se lamente devant (Dieu) : « Ai-je assez de force... ne suis-je pas un être de chair et de sang ?... » et au sujet de ces mêmes peines, David avait gémi (Psaume 22-16) : « Ma force est tarie comme un tesson. » Alors le Saint, bénit soit-il, lui dit : « Efraïm (3), Messie de ma justice (4), tu as accepté (ce supplice) dès les six jours de la création. Que ta peine soit maintenant semblable à la mienne... » Alors le Messie répond : « Maitre du monde, je suis apaisé, il suffit au serviteur d'être rendu pareil à son maître ». Le Psaume 22, qui servira de thème à la passion de Jésus (5), est ici, pour la première fois, dans la littérature juive, appliqué au Messie. Au surplus, ce tableau des tortures suprêmes du Messie, complété encore par d'autres détails, reproduit plusieurs traits de la passion. Le Messie est accueilli avec défiance par un certain nombre de Juifs et jeté en prison (6), où il supporte avec résignation des dérisions de toutes sortes. Il est chargé d'un lourd fardeau rappelant celui de la croix, et il endure le martyr de la soif.

Un trait qui semble aussi être associé à l'influence chrétienne et aux souffrances spéciales du Messie au début de sa carrière, c'est l'idée, fréquente dans les Midraschim récents (7), que le messie apparaîtra deux fois (deux parousies), entre lesquelles il y aura un intervalle d'angoisses suprêmes. Cependant, l'idée des

(1) Pesikta, r. 161 b. — (2) Ibid , 162 b. — (3) Il ne s'agit ici que du Fils de David. — (4) Cf. Jérémie, 23, 6. — (5) Luc, 23, 34; Jean, 19, 24, 28. — (6) Pesikta r. 159 b. — (7) Bamidbar r. 11, 2. Cf. Luc, 4, 2.

deux apparitions du Messie s'appuie également sur l'analogie existant entre le libérateur futur et Moïse, le libérateur de la servitude d'Égypte (1). Elle est fondée vraisemblablement sur le verset de Deutéronome, 18-15, que le Nouveau Testament (2) interprète pareillement comme se rapportant au Messie. Or, Moïse, en Égypte, pendant trois mois, se déroba à Israël en proie à la détresse ; tel aussi le messie abandonnera pendant trois mois les Juifs dans le désert dans un état de détresse extrême (3). Et c'est là un nouveau détail rapprochant la délivrance future d'Israël de sa sortie d'Égypte, deux événements déjà assimilés (4) à d'autres points de vue : les dix plaies qui frapperont les ennemis futurs des Juifs (5), les nuées de gloire qui entoureront leur camp dans le désert et la manne qui tombera du ciel (6).

Quand le Messie aura gravi le calvaire de toutes les souffrances, il apparaîtra dans un grand éclat, selon les Midraschim. Dieu lui pose une couronne sur la tête (7) et lui attribue un trône de gloire, porté par quatre bêtes, et modelé sur le type du char céleste d'Ezéchiel (8). A son arrivée qui rappelle celle du Saosyant persan, il est escorté d'une suite nombreuse comprenant Moïse, le prophète Élie, d'autres prophètes, Michaël, Gabriel et toutes sortes d'anges supérieurs (9). « Quand le roi-messie apparaît, il monte sur le toit du Temple (réédifié par le Messie ben Joseph), et s'adresse aux Juifs : « Fidèles, le temps de votre délivrance est arrivé ! Et si vous ne le croyez pas, regardez ma lumière qui vous éclaire... Et tous les Juifs se dirigent vers l'éclat dont rayonne le Messie... et les nations viennent et se prosternent devant le Messie et devant Israël en disant : Soyons vos esclaves (10) » !

En ce qui concerne le rôle du Fils de David dans le drame messianique, il n'est pas beaucoup plus marqué dans les Midraschim que dans le Talmud. Bien que qualifié souvent dans les Midraschim du titre de libérateur (11) et d'auteur de la réunion des Juifs (12), la tâche qui lui incombe n'y apparait pas nette-

(1) Gfrörer, II, 218, affirme que dans certains milieux juifs, aux premiers siècles de notre ère, on attendait le retour de Moïse lui-même comme Messie. Le Messie persan Saosyant est également un descendant du législateur du mazdéisme Zaratustra (Bundahis, 23, 8. — (2) *Actés*, III, 22. — (3) Bamidbar r. 11, 2. — (4) Cf. Michée, 7, 15. — (5) Tanchouma Voéro, 10. — (6) Bamidbar r. 11. — (7) Schmot r. 8, 1. — (8) Pesikta r. 161 b. — (9) *Bet Ham.*, III, 48. — (10) Pesikta r. 162 b. — (11) Bam. R., 11. — (12) Bresch. r. 98, 9.

ment. L'extermination de Gog et de Magog et celle de l'Antéchrist, ainsi que l'atténuation dans l'avenir du mauvais penchant de l'homme, identifié avec Satan, et l'ange de la mort s'opèrent le plus souvent par l'action de Dieu lui-même (1). De même, dans les passages midraschiques, où l'arrivée du messie coïncide avec le jugement universel, il n'y remplit aucune fonction précise, le juge réel étant Dieu en personne. Quant au caractère expiatoire des souffrances du Messie, il n'est pas à prendre dans le sens chrétien du mot. L'influence chrétienne relative à ces souffrances a tout au plus affecté leur aspect extérieur et a poussé les auteurs des Midraschim récents à exagérer la portée de l'idée rabbinique, que les souffrances et la mort des justes sont une source de bien pour la communauté. Les épreuves du Messie n'ont pas de vertu spéciale qui puisse rendre Israël collectivement exempt de péchés ; elle ne servent, ainsi qu'il a été dit au chapitre précédent, qu'à atténuer en quelque sorte la culpabilité des Juifs et à neutraliser ses effets, s'opposant à la délivrance d'Israël, résultat qui pouvait également être obtenu par les souffrances des autres justes.

Les rabbins, même ceux qui exaltaient la personne et la gloire du messie, s'abstenaient d'exalter sa mission. Fidèles à leur conception de la toute puissance de Dieu et de la portée illimitée du mérite religieux, ils n'admettent dans le drame messianique que le jeu de la puissance divine et de la vertu d'Israël.

CHAPITRE VII.

INAUGURATION DE L'ÈRE MESSIANIQUE.

§ Ier.

LA RESTAURATION D'ISRAËL EN PALESTINE ET LA RÉSURRECTION DES MORTS.

Le désir de constituer pour l'avenir un puissant royaume juif, et la nécessité de faire participer à la félicité future de la

(1) Schmot R., 41 ; *Tanchouma Ki Sischo*, 13.

Palestine Israël tout entier ont fait du rapatriement des Juifs dispersés à travers le monde, une partie intégrante du messianisme de tous les temps. Ce point aussi est accentué dans la littérature rabbinique peu soucieuse, il est vrai, de la puissance politique du royaume futur, mais en revanche tenant rigoureusement à ce que chaque individu ait part à la félicité messianique, élément matériel de l'Olâm-Hâbo.

La tentative du Messie ben Joseph de réunir les Juifs expatriés, n'ayant pas réussi entièrement (Chapitre V), la rentrée complète de la diaspora en Palestine ne se produira qu'à l'arrivée du vrai Messie davidique. Elle est opérée quelquefois avec le concours du prophète Élie (1), du Fils de David (2). ou des nations ramenant les Juifs égarés parmi elles, à titre de présent, destiné a leur valoir la faveur du Messie (3). Mais le plus souvent c'est Dieu en personne qui est l'acteur par excellence dans le drame messianique chez les rabbins, et qui s'occupe de rassembler les israélites dispersés (4). La rentrée de la diaspora en Palestine n'aura pas lieu sans pompe solennelle : des nuées de gloire précèderont le cortège (5), et des trompettes éclatantes retentiront (6).

Dans le nombre des Juifs rapatriés à la venue du Messie, ont toujours été compris également les dix tribus (7), qui avaient formé le royaume septentrional d'Ephraïm, et furent déportées à la fin du huitième siècle avant Jésus-Christ par Salmanasar, roi d'Assyrie (8). Toutefois les autres Juifs ayant rompu de bonne heure toute relation, semble-t-il, avec les exilés établis en Médie, l'existence même des dix tribus passa bientôt de la réalité dans le domaine de la légende. Nous trouvons une réminiscence des légendes qui les concernent dans des sources relativement récentes. D'après l'apocalypse du IV Esdras, 13-41, les dix tribus afin de ne pas être génées dans leurs pratiques religieuses, s'étaient retirées dans un pays mystérieux nommé Arzaret, éloigné d'une année et demie de marche, au-delà de l'Euphrate.

(1) Ps. Jon. Debarim, 30, 4; Bet Ham., III, 73. — (2) Br. r., 98, 9. — (3) Jalcout Hamochiri, Tehilim, 29, 7. Cf. *Psautier de Sal.*, 17, 31; Esaie, 49, 22. — (4) Midrasch Schocher Tob, 107. — (5) De proem. et poen., 15-20. — (6) Esaïe, 27, 13; Chmoné Eschré, 10; Matthieu, 24, 31. — (7) Ézéchiel, 37, 16; *Psauter de Sal.*, 17, 44; Ap. de Baruch, 83, 4; *Actes*, 26, 7. — (8) *Rois*, II, 17, 6. L'opinion de R. Jochanan, d'après laquelle Jérémie effectua la rentrée des dix tribus en Palestine (Meguila, 14 b), n'est pas à prendre au sérieux. Elle n'a pour fondement qu'une préoccupation exégétique.

Elles devaient le traverser à sec à leur retour, à l'heure de la délivrance. Moins éloigné semble le pays habité par les exilés ephaïmites pour Pseudo-Baruch, qui serait entré en communication avec eux à l'aide d'un message relatif à leur sort futur, expédié par un aigle (1)

Le Talmud (2), et les Midraschim (3), présentent le pays habité par les dix tribus comme étant entouré d'un fleuve mystérieux nommé Sambation. Ce fleuve lance des pierres pendant six jours de la semaine, et n'est accessible que le jour du Sabbat. (Cette légende était également connue de Pline) (4). Mais leur rapatriement à l'arrivée du Messie devient ici contestable. Une discussion engagée à ce sujet entre deux docteurs de la première moitié du deuxième siècle nous est transmise par la Mischnah (5). « Les dix tribus ne retourneront plus (en Palestine), car il est dit (Deut. 29) : « L'Eternel les a chassées dans un autre pays comme il parait aujourd'hui » De même que le jour s'en va sans retour, de même elles (les dix tribus) s'en sont allées sans retour. Telle est l'opinion de r. Akiba. Voici celle de r. Elieser : L'expression « aujourd'hui » signifie : de même que le jour s'obscurcit à la tombée de la nuit, et redevient clair au lever de l'aube, de même les dix tribus qui vivent dans l'obscurité reviendront à la lumière ».

Il est aisé de deviner que ce n'est pas cette divergence d'exégèse des plus futiles qui a déterminé l'adoption de l'opinion contraire à le tradition de r. Akiba, mais un motif plus convaincant qui fut après coup appuyé par un passage midraschique. Grätz (6) et Frankel (7), cherchent la raison de la disposition défavorable de r. Akiba à l'égard des dix tribus, dans l'indifférence que la propagande révolutionnaire de ce docteur en faveur de la révolte de Bar-Cochba, avait rencontrée dans les pays réputés habités par une partie des dix tribus. Cette hypothèse n'est guère soutenable, vu qu'on ne connaissait aucune contrée précise, habitée par les Ephraïmites. L'opinion de r. Akiba prouve plutôt qu'à côté des légendes courantes sur l'existence mystérieuse des dix tribus, il y avait, dans certains milieux éclairés, une autre manière de voir plus logique. D'après elle, les Euphraïmites auraient été depuis longtemps fondus dans le milieu étranger

(1) Ap. de Baruch, 77, 19. — (2) Jer. Sanh., 10, 5. — (3) Br. r., 11, 6. — (4) *Hist. Nat.*, 31, 2, 24. — (5) *Sanh.*, 110 b. — (6) IV, 157. — (7) 120.

où ils avaient été placés par leur vainqueur (1). Présentée par hasard et d'une manière indirecte par un docteur enclin au mystirisme, cette opinion sera exprimée nettement un siècle et demi plus tard par le docteur palestinien r. Assi, qui considérait chaque païen comme un descendant éventuel des dix tribus, par suite de leur fusion avec les peuples voisins (2).

Pourtant cette explication raisonnable n'a rencontré parmi les docteurs que quelques partisans isolés, et la légende des dix tribus, répandue parmi le peuple, triomphe généralement dans le Talmud. Ainsi, selon une baraïta (3), le partage de la Palestine dans l'avenir messianique s'opère en treize parties, dont douze pour les douze tribus de retour dans leur patrie, et la treizième pour le messie, qui sera également possesseur de terres, selon Ezéchiel 45-8. De même la rentrée des dix tribus est admise sans contestation dans les Midraschim.

Une fois la diaspora réunie, on procédera à la restauration de Jérusalem, et à son embellissement. Ce rêve était déjà celui des prophètes (4) et des apocryphes (5), mais il s'affirma davantage encore après la destruction de l'état juif. La ville sainte destinée à devenir en quelque sorte la capitale théocratique du monde, sera réédifiée en pierres précieuses, saphirs et perles de toutes sortes (6). L'ornementation du Temple, palladium de l'humanité, et la réorganisation du culte seront l'objet de soins tout particuliers. Moïse lui-même s'occupera de la nouvelle institution du culte (7).

Seuls les Midraschim qui accueillent toutes les idées sans distinction, reproduisent la conception d'une Jérusalem céleste annoncée par les apocalypses comme devant faire partie de l'avenir messianique (8). Le Talmud, réfractaire à l'immixtion dans le messianisme d'un mysticisme exagéré, ne marque qu'une reconstruction matérielle de la ville sainte (9). La Jérusalem céleste, dont il s'occupe parfois (10), ne doit pas descendre sur la terre, mais elle sert de prototype à celle d'en-bas. Il est à noter que cette idée d'un culte terrestre modelé sur celui d'en-haut (11) se

(1) Cf. *Ass. de Moïse*, 4, 9. — (2) Jebamot, 16 b. — (3) Baba B., 122 a. — (4) Ésaïe, 54, 12, etc. — (5) Sirach, 36, 18; Tobit, 14, 5; Sibylle, V, 251. — (6) Sanhed., 100 a. — (7) Jouma, 5 a. — (8) Bet Ham., I, 56; III, 67. — (9) Baba B., 75; Schmoné Eschré, 14. — (10) Tanit, 5 a. — (11) Le Talmud (Menochot, 29 a) et le N. T. (Hebr., 8, 5) attachent cette idée au verset 25, 40 de l'*Exode*.

retrouve aussi dans les Védas (1) et dans l'astrologie babylonienne (2). Un autre passage du Talmud pousse plus loin l'analogie que présente le culte d'en-bas avec celui d'en-haut et parle de Michaël, le protecteur d'Israël, offrant les âmes des justes en sacrifice sur l'autel céleste (3).

Après le rétablissement des Juifs en Palestine, s'accompli l'acte le plus important et le plus merveilleux du drame messianique, la résurrection des morts.

Le monde, ou plutôt la Palestine, dépeuplée par les guerres et les fléaux qui avaient précédé la venue du messie, sera peuplée à nouveau par les habitants des régions de la mort. De même dans la religion persane grâce à l'enclos souterrain de Yima, le monde est peuplé à nouveau d'hommes et de bêtes (4). Mais il ne s'agit pas, comme dans le Mazdéisme (5) les apocalypses (6) et le Nouveau Testament (7), d'une résurrection comportant la naissance d'une humanité nouvelle, tout à fait différente et perfectionnée, exempte de besoins et de défaillance. Il est seulement question d'une réparation pure et simple de l'œuvre de la mort, afin de pouvoir permettre aux générations défuntes de jouir elles aussi de l'heureux avenir d'Israël. Les rabbins n'ont pas songer, comme les voyants apocalyptiques (8) et le Nouveau Testament (9), à faire revêtir aux esprits des morts ressuscités un vêtement de lumière, permettant de vivre comme vivent les anges, mais à restituer à l'âme le corps qu'elle animait autrefois, reconstitué à nouveau et parfaitement identique. Les morts reconnaissables pour leurs proches (10) seront même rendus à la vie avec leurs vêtements (11) et leurs infirmités (12). Celles-ci ne seront guéries que plus tard. Les ressuscités mangeront et boiront et donneront le jour à de nombreux enfants.

L'auteur de la résurrection des morts est presque toujours Dieu lui-même (13), rarement le prophète Élie (14) et le Fils de David (15) y prennent part. Il a recours pour accomplir cet acte soit à la rosée de la revivification conservée dans le ciel Arabot (16), soit aux accents de la trompette, qui possèdent la vertu

1) Chantepie de la Saussaye, 336. — (2) Jérémias, *Hölle und Paradies*, 1903, p. 22. Cf. S. Irenée, IV, 19. — (3) Haguiga, 12 b. — (4) Bahman Yast, III, 35. — (5) Bundahis, 30, 26. — (6) Hén., 51, 4. — (7) Matthieu, 22, 30; Luc, 20, 36; Origène, 401; trad. t. 8. — (8) Hénoch, 62, 15. — (9) I Cor., 15, 44. — (10) Bet Ham., VI, 148. — (11) *Sanh.*, 90 b. — (12) Bet Ham., ibid. Cf. Baruch, 50, 2. — (13) Tanit, 2 a. — (14) Schir Hasch. r. 1, 9. — (15) Pirke de R. El. 32. — (16) Haguiga, 12 b. Cf. Ésaïe, 26, 19.

de reconstituer graduellement les corps (1). « Comment le Saint, béni soit il, revivifie-t-il les morts dans l'avenir ? Il prend en main une trompette puissante dont la longueur est de mille coudées (coudées de Dieu) et il la fait retentir de sons qui se font entendre d'un bout du monde à l'autre. Aux premiers accents, le monde se met à trembler, à la deuxième note le sol se fend, à la troisième les ossements (des morts) se réunissent, à la quatrième leurs membres commencent à se réchauffer, à la cinquième, ils se recouvrent de peau, à la sixième les âmes rentrent dans les corps qu'elles ont habités, à la septième enfin (les morts) se raniment, se dressent debout, couverts de leurs vêtements (2) ».

Quelquefois Dieu opère la résurrection avec l'aide d'un ange spécial (3) : « A l'avenir, le Saint, béni soit-il, apporte de la poussiére du sol et de la cendre des morts, il les pétrit ensemble et en forme de la peau, des chairs, des veines et des os. Alors vient l'ange qui préside aux esprits et à ce corps il communique une âme ».

D'après le Mazdéisme (4), les morts seront rendus à la vie à l'endroit même de leur mort pour mieux manifester le triomphe final d'Ahura-Mazda sur Angro-Mayniu. Les rabbins, par contre, insistent sur ce que le théâtre de la résurrection sera Jérusalem (5), la capitale sacrée. Là se donneront rendez-vous au moment solennel tous les justes inhumés en Palestine. Mais tous les impies indignes de la résurrection en seront expulsés (6). Quant aux justes enterrés en dehors de la Terre Sainte (7), ils y parviendront péniblement par des pérégrinations souterraines qui retarderont leur résurrection (8). La préocupation d'écarter cette difficulté explique le dernier souhait exprimé par Jacob et Joseph d'être transportés après leur mort de l'Egypte en Palestine (9).

A la résurrection participeront tous les Juifs (10), et même les païens pieux (11), selon la conception large de r. Josua, admise dans le Talmud de préférence à celle de r. Eliéser (12). Disciple de l'é-

(1) Cf. I Cor. 15, 52 ; I Thess. 4, 16.— (2) *Bet Ham.*, III, 31. — (3) *Ibid.*, VI, 47. — (4) Bundahis, 30, 7. — (5) Kessoubot III b. — (6). Pirkê de R. El. 34 — (7) Kessoubot III. — (8) Br. r. 74, 1. — (9) Kessoubot III. — (10) *Sanhd.*, 90. — (11) Cette qualification est accordée aux non-Juifs qui observent les sept commandements imposés même aux païens (בני נח) Maïmonide, Melachim, 8, 11. — (12) Tosefta Sanhed., 13.

cole fanatique de Schamaï à laquelle sont dues les dix-huit fameuses règles dictées par un exclusivisme étroit (1), r. Eliéser réserve l'Olàm Hàbo aux seuls Israélites, mais son opinion reste isolée. Pareillement sont isolés et en minorité les docteurs qui, comme les apocalypses, n'accordent cette faveur qu'aux justes éminents (2), ou à ceux qui connaissaient la Loi (3). De la résurrection ne seront donc privés que quelques méchants, que le feu de la géhenne n'a pas pu purifier, et un certain nombre de personnages bibliques qui se sont rendus coupables de méfaits particuliers, tels que Balaam, Achab, Manassé, etc... (4).

Malgré la spiritualisation de l'eschatologie rabbinique, transportant au ciel le centre de ses préoccupations, la résurrection corporelle en reste toujours partie intégrante, et doit être accordée à tous les membres de la communauté juive. Les docteurs n'ont pu s'affranchir entièrement des tendances matérialistes de la Bible dans leur façon d'envisager la récompense future. Ces tendances apparaissaient surtout dans les cas où les commandements étaient accompagnés dans la Loi de la promesse d'une rémunération matérielle. Cette promesse qui ne se réalise, pas souvent dans la vie actuelle fut donc ajournée à la seconde existence corporelle, idée que le docteur palestinien r. Jacob (fin du II[e] siècle) illustre d'un exemple (5). « Il n'y a pas dans la Loi de commandement accompagné de récompense, auquel la résurrection ne soit pas attachée. (Suit un exemple). A propos du précepte de respecter ses parents, il est écrit (Deut. 5,16) : « Afin que tes jours soient prolongés, et que tu jouisses du bonheur ». De même à l'égard du précepte relatif à la manière d'agir si on trouve un nid d'oiseaux, il est dit : « Deut. 22-7). « Afin que tu trouves du bien et que tes jours soient prolongés ». Or si quelqu'un ordonne à son fils de monter sur la maison et de lui apporter des pigeons, et si celui-ci monte, s'empare des petits, laisse la mère en liberté (conformément à la prescription de la Loi) et pourtant en descendant fasse une chute mortelle, où seraient alors la longévité et le bonheur promis à cet homme (qui a accompli les deux préceptes en question) ? Il faut donc que la promesse du bonheur se réalise dans un monde où il n'y a que du bonheur et de la longévité (après la résurrection). »

(1) Sabbat., 13 b. — (2) Tanit., 7 a. — (3) Kessoubot, IIIb. — (4) Sanhed., 90. — (5) Kidouchin., 39 b.

Les rabbins entrainés souvent par le goût du peuple pour la félicité terrestre, et en dépit de leur haut idéal religieux, s'attachent quelquefois avec prédilection à la partie matérielle du salut futur. Il leur arrive même à leurs derniers moments de penser, non à l'existence sublime de l'âme au ciel, mais à la restauration d'une nouvelle vie matérielle. Voici le testament de r. Jérémie (milieu du IVe siècle), docteur célèbre et sophiste subtil dans l'halacha (1) : « Mettez-moi dans du beau linge et vêtu d'étoffes précieuses, faites-moi chausser mes souliers, donnez-moi ma canne en mains, et posez-moi dans le sépulcre sur le côté, afin que je sois prêt (à me lever) à l'apparition du messie ». Un autre vœu, conçu dans des termes semblables est attribué également (2) à r. Jochanan, illustre docteur palestinien (première moitié du IIIe siècle).

L'attachement des rabbins à la croyance à la résurrection des morts était d'autant plus vive qu'elle fut contestée par les Sadducéens, les Esséniens et les Juifs hellenistes. Ils invoquent à l'appui de cette croyance (3) de nombreux versets de la Bible et estiment cette exégèse suffisante pour convaincre les Sadducéens qui ne s'en rapportaient qu'à l'autorité des saintes écritures. Ils prouvent en outre la nécessité de la résurrection par une série d'arguments tirés de la logique et de l'expérience. Ils affirment (4), par exemple, que si Dieu a pu créer l'homme du néant, à plus forte raison pourrait-il le reconstituer malgré la dissolution par la mort des éléments qui le composent. Le verre brisé se reforme, après avoir été soumis à la fusion, le grain de blé pousse à nouveau après avoir germé dans la terre. De même la vie de l'homme peut et doit être renouvelée après avoir été anéantie (5). R. Ami, docteur palestrinien de la fin du troisième siècle, cherchant à convaincre un sectaire qui niait la résurrection, lui propose un phénomène du monde animal qui offre un exemple de création spontanée suivant l'ancienne théorie biologique (6). « Si tu ne crois pas (à la résurrection des morts) descends dans la vallée et regarde une souris qui est aujourd'hui moitié chair et moitié terre, demain elle changera et deviendra tout à fait chair. Et si tu m'objectes que cette évolution exige un certain temps, monte sur la montagne et vois ; aujourd'hui il

(1) Jér. Quilaïm., 9, 4. — (2) Tanchouma Vajchi., 6. — (3) Sanhed., 90 b. — (4) Sanhed., 91. — (5) *Ibid.*, 90, 91. — (6) *Ibid.*, 91.

n'y a pas un seul ver, et demain quand la pluie sera tombée, toute la montagne sera couverte de vers ».

Les mages persans (1) et les pères de l'église chréticnne (2) se servaient aussi d'arguments analogues afin de prouver que les morts ressusciteront pour mener une nouvelle vie corporelle. Une pareille idée a toujours révolté les esprits éclairés. Ceux qui s'opposaient aux croyances de leur milieu ne trouvaient pas sans doute satisfaisants les lieux communs et l'argumentation superficielle des défensurs de la tradition. Ces derniers, d'ailleurs, avaient surtout pour but de prémunir le peuple contre l'hérésie.

---

§ II.

BEHÉMOT ET LÉVIATHAN.

L'époque messianique sera inaugurée par un repas de gala où l'on servira comme mets les deux monstres primitifs Behémot et Leviathan. Ils ont probablement pour origine le mythe commun à plusieurs religions de l'antiquité et mentionné précédemment (chapitre V), d'après lequel Dieu lors de la création aurait eu à livrer combat à un monstre représentant le chaos. Indra, chez les Indiens, est aux prises avec le serpent Ahi ; Atar, le dieu perse, incarne le culte du feu et combat le dragon à trois têtes Azi-Dahaca (3); Marduc, dieu babylonien, triomphe des monstres Tiamat et Qungu. De même Jéhova, d'après les anciens hébreux, aurait eu à soutenir un combat contre Behémot et Léviathan. Des traces de cette légende sont encore conservées dans la Bible. Le psalmiste 74-13 rend hommage à Jéhova d'avoir écrasé les

(1). Bundahis 30, 6. — (2). I Cor , 15, 36 ; Origène., t. 8, p. 466, Minutiens Félix, t. 4, 53 ; Tertullien., t. 6, 455. — (3) Darmesteter, Introd. à la trad. angl. du Zend-Avesta., p. 62.

têtes de Leviathan. Job 40-41 fait un tableau magnifique de la puissance fabuleuse de Béhémot et de Leviathan, à l'état de soumission, et l'auteur d'Esaie 27-1 compare les nations hostiles à Israël à ces monstres qui ont bravé jadis la puissance de Jéhova. Mais comme l'idée d'un adversaire de Jéhova antérieur à la création du monde, semblait incompatible avec la conception monothéiste d'un Jéhova tout puissant et souverain créateur, le psamiste 104-26 la modifia et prétendit que Léviathan à été créé par Jéhova en vue d'un combat qui été un amusement.

Dans les religions possédant une eschatologie terrestre comme le Mazdéisme (1) et le Judaïsme, la victoire définitive sur les monstres primitifs est ajournée jusqu'à la venue du messie, au moment où l'ordre parfait prendra définitivement le dessus sur le chaos. Quant à Behémot et Léviathan, aussitôt incorporés au messianisme, la notion de leur origine s'abolit, et les apocalypses les considèrent comme créés le cinquième jour de la création (2), dans le but d'être servis en aliment aux justes comme mets de choix, à l'arrivée du messie (3). Même destination dans le Talmud, où ils n'ont aucun rapport avec le mythe antique de Dieu luttant avec l'ange de la mer Rahab, lequel refusait d'absorber les eaux qui couvraient la surface du globe, mythe que l'exégèse (4) rattache au verset 26-13 de Job.

Léviathan apparaît dans la Bible (5) comme un monstre marin capable de faire bouillonner les flots de la mer. Son nom vient vraisemblablement du substantif hébreu « Livjah » qui signifie cercle(6). Le monstre représente en effet à son origine l'océan lui-même qui entoure le continent de toutes parts. Par contre, Behémot est décrit dans Job (40) comme un monstre terrestre, habitant les marécages et susceptible de dévorer une quantité de fruits pouvant couvrir des montagnes entières, et d'absorber toutes les eaux du Jourdain. Dans les apocalypses, ces deux animaux forment un couple de monstres marins dont Léviathan est la femelle et Behémot le mâle (idée dûe sans doute au verset 1-21 de la génèse où il est question de plusieurs monstres marins). Mais l'océan fut trop étroit pour donner place aux deux monstres. Behémot fut contraint de gagner le bord et d'occuper

(1) Bundahis, 29, 9. — (2) Baruch., 29, 4. — (3) Hen., 58, 3; IV, Esdras 6, 49. — (4) Baba B., 74. — (5) Job., 41, 23. — (6) Gunkel, Schöpfung und chaos, 46.

la plaine Dendaïn (1). (Gunkel 63 rapproche ce mot du vocable babylonien Danniun qui signifie terre sèche).

Dans le Talmud (2) Behémot et Léviathan sont représentés comme deux couples de monstres : Béhémot en hébreu constitue un pluriel, et Léviathan pour Esaïe se dédouble en deux serpents : l'un droit, l'autre tortueux. Dans la crainte qu'un des deux couples, soit Behémot sur la terre, soit Léviathan dans les profondeurs de la mer, ne vienne à enfanter, ce qui amènerait la fin du monde, Dieu est obligé de prendre des mesures de précautions. Il prive les mâles de leur faculté de reproduction, plonge la femelle de Léviatan dans le sel et soumet au froid celle de Béhémot, de façon à les conserver pour servir d'aliment, au banquet final des justes.

Dans l'agada, Léviathan apparaît doué d'une grande puissance : la chaleur qui se dégage de sa bouche fait bouillir toutes les eaux de l'Océan, et la lame qu'Il soulève ne s'apaise qu'au bout de 70 ans (3). A la venue du messie, l'ange Gabriel lui donnera la chasse, et ne parviendra à le maîtriser qu'avec l'aide de Dieu lui-même. Alors aura lieu le repas solennel, dont l'idée est déterminée en partie par l'exégèse qui la rattache au verset 40-30 de Job et surtout par le caractère temporel et réaliste du messianisme officiel. Au festin seront invités tous les Juifs qui auront part à la félicité future, méme les païens pieux. (D'après une anecdote, le patriarche palestinien Rabbi aurait promis à son ami l'empereur romain Antonin de le faire participer au banquet messianique) (4).

Les restes du repas seront vendus sur les marchés de Jérusalem, et la peau de Léviathan servira à construire des tentes pour les justes et pour faire, sur les maisons de la capitale, des toits qui luiront d'un bout du monde à l'autre (5).

Dans les Midraschim récents la venue du messie est accompagnée de la descente sur la terre du Paradis dans lequel aura lieu le repas final (6). Sous l'influence d'un anthropomorphisme excessif, Dieu préside en personne à ce banquet dans des conditions d'un matérialisme absurde.

(1) Hén., 60, 78. — (2) Baba B., 74. — (3) Ibid , 75. -- (4) Jer. Meguila., I, II.— (5) Baba B., 75. — (6) Bet Hamidrasch, III., 76, VI, 150.

CHAPITRE VIII.

L'ÉPOQUE MESSIANIQUE.

§ Ier

LA PROSPÉRITÉ MATÉRIELLE.

L'avènement du messie marquera pour le peuple juif une ère d'indépendance et de parfait bien-être. Encore que les peines en ce monde aient pour les rabbins leur côté utile, à savoir : l'expiation des péchés d'Israël, elles ne sont toutefois normales que dans le siècle présent, vu la fréquence du péché et la nécessité de la pénitence. Mais dans le siècle futur, quand sera établi sur la terre le royaume spirituel de Dieu alors que le Juif aura atteint le plus haut degré possible de perfection morale, et que le péché sera devenu extrêmement rare, la peine corporelle et l'affliction morale n'auront plus leur raison d'être. La cause du malheur disparue, les Juifs mèneront l'existence idéale sous sa forme naturelle et essentielle, comportant d'après la conception optimiste des rabbins, l'exemption de toute souffrance et de toute imperfection.

La création reviendra à son état normal primitif, dans celui où elle se trouvait au sortir des mains du créateur avant d'avoir été bouleversée par la malédiction de Dieu à la suite du péché d'Adam (Genèse 3-17). Ce sera le retour sur la terre de la vie heureuse que menait le premier homme dans le Paradis. Quant aux conséquences du péché d'Adam, la plus importante la mort, se répare, nous l'avons vu, par la résurrection, et voici que toutes les autres se réparent également (1) ; « Six choses ont été enlevées au premier homme (en punition de sa chute) : sa sérénité, sa vie, l'élévation de sa taille ; (l'excellence des) produits du sol, des fruits et des lumières, (celle du soleil et de la lune), et tout cela sera restitué aux jours du messie. »

Les détails de la prospérité future décrits par l'agada rappellent, et même reproduisent les descriptions de l'avenir messia-

(1) Bamidbar r. 13.

nique dans les apocalypses et sont toujours rattachés par l'exégèse à quelque verset biblique. Leur extravagance est d'autant plus grande qu'ils se présentent avec une précision réaliste et sans la moindre ombre poétique. Ils choquent souvent les rabbins eux-mêmes qui d'ailleurs ne les considérent pas comme des traits essentiels du tableau messianique et qui s'en servent surtout pour expliquer certains passages de la Bible, selon leur propre commodité.

Voici des exemples de la prospérité de l'homme et de la fertilité du sol dans cet heureux avenir. L'homme diminué dans sa taille, se redressera et atteindra une hauteur de cent ou deux cents coudées (1), et la femme enfantera tous les jours (2) et donnera naissance à une postérité semblable à la foule des Juifs au sortir de l'Egypte (600.000) (3). Le grain de blé sera aussi gros qu'une paire de reins d'un grand bœuf (4), l'épi se lèvera comme un datier au sommet des montagnes (5) et le vent en fera choir une farine fine que l'homme n'aura qu'à recueillir pour avoir un excellent aliment. Tout arbre stérile se chargera de fruits, et la grappe de raisin sera énorme au point de contenir trente mesures de vin (6). On la transportera sur un char, ou sur un bateau, on la déposera à l'angle de la maison, et l'on en puisera le suc et l'on brûlera son sarment au four.

Ces descriptions d'abondance qui règnera dans l'avenir messianique, dans lesquelles se complaisent parfois aussi les pères de l'Eglise chrétienne (7), ont fait souvent l'objet des railleries des rabbins sceptiques. Leur auteur est obligé de citer alors à l'appui des exemples empruntés à la vie réelle pour les rendre plus vraisemblables. R. Gamliel siégeant à l'académie et professant que « les arbres produiront chaque jour des fruits dans l'avenir messianique », un disciple lui objecta avec ironie : « Mais il est écrit : (Ecclésiaste), 1-9 ». « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil ». A quoi le maître répliqua : « Viens et je t'en montrerai un exemple dans le siècle présent. » Et il sortit et lui en montra un câprier (8). Une autre fois r. Gamliel assis disait : « La Palestine produira dans l'avenir messianique des pains tout faits et des vêtements précieux ». Un disciple lui

(1) Sanhed., 100. a. — (2) Sabbat, 30 b. — (3) Yalcout Hamochiri, Tchilim., 45, 34. — (4) Kessoubot., 111 b., — (5) Ibid. — (6) Ibid. — (7) S. Irenée, V 33, cf., Hén., 10,18, ap. de Baruch., 29,5. — (8) Sabbat., 30 b.

objecta avec ironie. . . Et il sortit et lui montra des champignons et l'enveloppe du dattier (1).

Un Midrasch (2) résume ainsi les biens matériels qu'amènera l'avènement de l'époque messianique : « Dieu produira dix choses dans l'Olâm-Hâbo : 1° L'intensité de la lumière du soleil sera 49 fois plus forte, et tous les malades seront guéris par cette lumière ; 2° une eau fraiche jaillira à Jérusalem qui guérira également toutes les infirmités ; 3° chaque mois les arbres produiront des fruits qui posséderont aussi une vertu curative ; 4° Toutes les villes détruites seront rebâties, même Sodome et Gomorre ; 5° Jérusalem sera reconstruite en pierres précieuses, qui étincèleront comme le soleil ; 6° La vache et l'ours iront ensemble au paturage (Ésaïe 11-7) » ; 7° Tous les animaux et tous les oiseaux font alliance avec Israël ; 8° Il n'y aura plus de pleurs dans le monde ; 9° plus de mort ; 10° plus de gémissements, de plaintes et de tristesse, et tout le monde sera heureux ».

La source curative qui jaillira à Jérusalem dont il est ici question, est à rapprocher de la source qui sort du Temple et qui fait pousser toutes sortes d'arbres toujours verts, et produisant des fruits qui guérissent (3). Cette idée provient de Joël 4-18, d'Ezéchiel 47-12, et du Deutéro-Zacharie 14-8. Elle rappelle, de même que les arbres d'or plantés dans le Temple par Salomon, et qui reviendront à la venue du messie (4), le rapprochement que font les apocalypses entre Jérusalem et le Paradis rempli d'arbres aux fruits délicieux, et traversé par un fleuve. De là aussi la légende de l'arbre de vie, toujours vert, tel l'olivier et le palmier (5), qui sera replanté sur la montagne de Sion, et dont les fruits procureront aux justes la vie éternelle dans l'avenir messianique (6) comme ceux de l'arbre de Gokârd ou Hôm dans le Mazdéisme (7).

D'après les rabbins le bonheur à venir consistera en une félicité particulière réservée à *Israel* plutôt qu'en une régénération du monde ; ses bienfaits sont donc limités à la Palestine. Mais quelques passages du Talmud et des Midraschim révèlent une conception plus large, celle d'un messianisme dont bénéficierait l'univers entier et qui procurerait aux nations l'immortalité, le

(1) Sabbat, 30 b. — (2) Schmot r. 15., cf. ap. de Baruch 73,2. — (3 Saneh., 100. — (4) Jouma., 21 b. — (5) Hen, 24, 4, 32, 4. — (6) Midrasch Lecach. T. Br., 2, 9. — (7) Bund., 30,25. De même l'arbre de Gilgamesch chez les Babyloniens (Jérémias, 38).

plus précieux de ses privilèges (1). Toutefois cette immortalité terrestre est à entendre dans un sens restreint, même pour les Juifs. Selon les interprétations des différents docteurs, l'époque messianique aura une durée variant entre 40 et 7000 ans (2). Puis le monde sera détruit (3), les justes passeront avec ou sans leur corps à une autre existence dans l'Olàm-Hâbo (4). Les rabbins avouent n'en avoir aucune notion précise (5). Ils savent seulement qu'alors il n'y aura plus ni besoin de nourriture ou de boisson, ni procréation, ni aucune fonction matérielle. Les justes y apparaissent assis la tête ceinte d'une couronne et jouissant de la gloire de Dieu dans un recueillement suprême (6).

---

§ II.

LE ROYAUME DE DIEU.

La prospérité matérielle de l'époque messianique n'est pas pour les rabbins un but en soi, mais un moyen destiné à favoriser le développement moral et la perfection religieuse des Juifs. Les docteurs dénués de fortune, la plupart du temps, et exerçant parfois pour vivre les humbles métiers de cordonnier (7), ou de forgeron (8), expriment par la bouche du célèbre docteur palestinien r. Simon ben Jochaï (vers la moitié du deuxième siècle), le regret que l'accomplissement véritable de la Loi soit possible seulement pour ceux qui mangent de la manne (9), les soucis quotidiens contraignent les autres à négliger leur salut éternel. Or l'avenir idéal amènera une grande fertilité du sol, qui produira sans labeur des récoltes abondantes dont chacun aura sa part (10). Les Juifs affranchis de tout souci et de toute

(1) Breschit., r. 26, 2. — (2) Sanhéd. 98 b. — (3) Le monde sera détruit par le feu, de même qu'il l'a été jadis, au temps du déluge, par l'eau (Tosefta Tanit., 3· Cf. Sibylle, III., 54; Vie d'Adam, 49. — (4) Sanh., 92 a; Sabbat 151 b. — (5) Berachot, 34 b. — (6) Ibid., 17 a. — (7) Kessoubot., 34; Pesachim 113 b. — (8) Berachot., 28. — (9) Meshilta Beschalach., 2). — (10) Baba B., 122 a.

fatigue pourront se consacrer entièrement aux études et aux pratiques de la Loi. Le temps de l'Olâm-Hâbo est comparée (1) à une longue journée du Sabbat, durant lequel le Juif exempt des peines de la semaine jouit d'un repos délicieux et vaque à de pieuses méditations. Cette situation idéale de l'homme entièrement consacré aux choses de la religion, est qualifiée par les rabbins du « Royaume de Dieu ou des Cieux ». (מלכות שמים ,מלכות ד'.) (2) Dans le siècle présent, où les Juifs accablés de maux et assujettis aux nations sont dans l'impuissance de remplir leurs devoirs religieux, Dieu lui-même est censé être avec eux réduit à l'esclavage (3). Dans l'avenir messianique, ce sera le triomphe complet de Dieu et l'avènement de son royaume spirituel. Le joug des païens qui opprime le peuple élu sera brisé. Israël reconcilié avec Jéhova ne pensera qu'à sa glorification et s'unira à lui de la manière la plus intime. Tandis que les relations présentes de Jéhova et d'Israël sont comparées à celles des fiancées, les relations futures sont assimilées à celles des époux (4).

Quant à la forme de la religion à l'époque messianique, r. Joseph, docteur babylonien du IV[e] siècle, croit à la possibilité de l'abolitton de la Loi, et à son remplacement par une forme plus élevé de piété (5). Mais cette hypothèse isolée, due peut être à une inspiration indirecte du Christianisme, est refutée par tout ce que le Talmud et les Midraschim disent de l'organisation religieuse de la communauté future. Il est question en effet de l'institution des prières (6), du sacerdoce (7), de la dîme (8), du repos du Sabbat (9), et même de la purification par l'aspersion de l'eau sainte des morts (10). Seules y apparaissent quelques modifications dans les rites relatifs aux sacrifices (11) aux fêtes (12), et à la nourriture (13). Les docteurs se représentent un siècle idéal où la nature elle-même obéira à la Loi, et où le figuier avertira de l'illégalité de son acte celui qui viendrait par mégarde cueillir des Sabbat fruits le jour du (14).

La doctrine des rabbins, qui cherchaient l'essentiel de la reli-

(1) M. Lecach Job, Schmd., 31, 13. — (2) Mechilta Beschalach, Amolec fin. Cant., r. 2, Pes., Bober., 51 a. — (3) Meguila., 29 a. — (4) Schmot., r. 15,30. — (5) Nidda., 61 b — (6) Pesachim., 50 a ; Yalc. Ham. Teh., 41,19. — (7) Pesiquta s., Schemini. — (8) Tanch. Trouma., 3 ; Schmot r. 38,3. — (9) Jer. Eroubin., 8,8. — (10) Nida., 70 b. — (11) Vajera., r. 9,7. — (12) Pirké de R. El., 46. — (13) — Schocher Job., 146. — (14). Yalcout Hamochiri., 73,15 Tehilim.

gion non dans la foi comme Paul, mais dans les pratiques rituelles, les porte plutôt non à en diminuer mais à en augmenter la charge dans l'avenir idéal. Le messie proclamera trois ou trente(1) nouveaux commandements dont Kohut (2) trouve une analogie dans les trois Nâsk (livres) inconnus, apportés par les trois messies persans. De même la nouvelle Loi promulguée par le messie, dont il est question dans les Midraschim récents (3), n'a certainement pas non plus pour but de remplacer l'ancienne Loi, mais d'en approfondir et d'en ajouter de nouveaux. C'est un rappel de l'idée des apocalypses, suivant laquelle le canon des Saintes Écritures que nous possédons ne serait pas complet et aurait compris à son origine 94 livres. dont 24 seulement furent publiés, les autres demeuraient cachés jusqu'à l'avènement du messie (4), pour le moment où l'homme sera disposé à étudier et à pratiquer la Loi dans sa plénitude, et à en connaître tous les mystères (5). Toutes les prophéties scellées seront révélées (6), et le prophète Élie apportera le recueil appelé Sefer-Hajachar dont parle la Bible, (Sam. II, 1-18), et dont l'étendue est telle que toute la Thora connue est renfermée dans une seule ligne (7). Alors aura lieu (8) la divulgation des mystères suprêmes que les rabbins croient attacher à la connaissance exacte du nom de Dieu « Tétragrammaton » qui possède des vertus spéciales. (Cette dernière idée se retrouve dans tous les peuples orientaux) (9).

Le fait que la Loi restera en vigueur, à l'époque messianique, implique aussi l'idée que la nature de l'homme adaptée, suivant la conception rabbinique à la théorie de la récompense, ne changera pas radicalement. Les rabbins ne connaissaient pas la théorie chrétienne de la grâce et considéraient l'homme pleinement maitre de ses actions. Il s'en suit que le double penchant qui le sollicite également vers le mal et vers le bien, constitue une sorte d'équilibre pour son libre arbitre et permet à l'exercice de sa faculté de choix d'être méritoire. La morale exige donc, et aussi l'idée de sanction, que ce double penchant soit maintenu. L'abolition de la concuspicence dans la félicité à

(1) Breschit., r. 98,9. (2) — Zeitschrift, DMGXXI, 577. — (3) Bet Hamidrasch III., 27. — (4) IV Esdras., 14,45-46. — (5) Bamidbor., r. 19. — (6) Pesichta de Rout., r. 2. — (7) Yalcout Hamochiri ; Esaïe., 11, 14. — (8) Scocher Job., 91. — (9) Darmesteter., intr., Ormazd Yast Cf., Hen., 69, 14.

venir qui revient parfois dans le Talmud (1) et les Midraschim (2) ne saurait en conséquence être prise à la lettre comme dans les apocalypses, où le péché est apporté du dehors par les anges rebelles et disparait avec eux à l'avènement du messie.

Le royaume moral de Dieu se manifeste d'après les rabbins dans le triomphe constant du bon penchant de l'homme sur le mauvais, et dans l'atténuation marquée de ce dernier, non point dans sa disparition complète. La défaillance morale devient rare mais elle est toujours possible. L'homme doit constamment se tenir en garde contre son éventualité ce qui est pour lui une source de mérite. Au lieu d'une morale figée et immuable selon laquelle l'homme serait incapable de faire le mal, comme la concevaient les voyants apocalyptiques pour les justes dans l'avenir messianique, les rabbins préconisent une vertu éprouvée par l'exercice de la lutte et professent qu'en cas de défaillance un pardon immédiat peut être obtenu sans que l'on ait recours à un sacrifice (3). Contrairement à l'opinion des apocalyses (4), les docteurs admettent pour le temps du messie, l'existence de tribunaux, et l'accomplissement de toutes sortes de délits (5). Ils doublent même pour ce temps-là le nombre des villes destinées à servir de refuge aux meurtriers coupables de crimes non prémédités et que poursuivrait la vengeance des parents de la victime (6).

Quant à étendre aux nations cette amélioration morale, les docteurs n'y pensent généralement pas plus qu'à les faire participer aux biens matériels de l'époque messianique. Le messianisme juif n'a jamais espéré une conversion véritable de la multitude des gentils à la vraie religion et n'a songé qu'à un certain rapprochement opéré avec Jéhova, manifesté par des hommages eclatants rendus à son culte (7).

Ce chauvinisme religieux a persisté aussi dans le programme messianique des rabbins, bien que leur conception religieuse réduite aux préoccupations purement morales ne comporte qu'un minimum d'exclusivisme national. Il est vrai que l'opinion suivant laquelle les nations seront réduites en esclavage (8) ou même vouées à l'extermination (9) était celle des auteurs à l'es-

(1) Souca, 52. — (2) Schmot., r. 41. — (3) Pesikta., s. 96, p. 23 a. — (4) Ap. de Baruch., 73, 2 4. — (5) Debarim., r. 5, 3 — (6) Tosefta Macot., 3, 20. — (7) Tobit 13, 11.16., Hén., 90, 33., Psautier de Sal., 17,31; Sybille III, 710-17. — (8) Pesachim., 68 a. — (9) Bamidbar., 2, 13; 19, 32.

prit étroit. Elle s'explique par le milieu hostile où ils vécurent et n'est qu'une exception dans la littérature talmudique. Mais la tendance générale y laisse néanmoins subsister une distinction nette entre Israël et les nations. Il est même question de ne pas accueillir de prosélytes que la gloire d'Israël attirerait. parce que la pureté de leurs intentions paraitrait contestable (1).

Le célèbre agadiste r. Simlaï, qui vivait au début du troisième siècle et qui ayant passé de Palestine en Babylonie (2) s'était convaincu que les intentions des Perses à l'égard des Juifs n'étaient guère meilleures que celles des Romains, décrit sous une forme dramatique et quelque peu ironique la façon dont ces faux amis et le reste des nations seront repoussés à la venue du messie (3). » Alors le Saint, béni soit-il, apportera le livre de la Loi, le disposera sur ses genoux et proclamera que quiconque s'est occupé de la Loi vienne et reçoive sa récompense. Aussitôt les nations se rassembleront en foule désordonnée... Et le Saint, béni soit-il, leur dit : « N'entrez pas en désordre devant moi, mais que chaque nation se présente à part avec ses notables »... Les romains se présentent les premiers... et le Saint, béni soit-il, leur demanda : « De quoi vous êtes vous occupé jusqu'ici ? Et ils répondaient : « Maître du monde ! nous avons organisé un grand nombre de places publiques, construit de nombreux bains, amassé beaucoup d'or et d'argent, et cela dans la seule intention de fournir à Israïl le moyen de s'occuper de la Loi ». Mais le Saint, béni soit-il... leur réplique : « Insensés que vous êtes ! Tout ce que vous avez fait était pour votre propre intérêt, vous avez organisé des places publiques pour y établir des prostituées ; (vous avez construit) des bains pour votre plaisir, quant à l'or et l'argent ils sont à moi. » Ils sortent déçus. Et les Perses se présentent. Le Saint, béni soit-il, les interroge : « Qu'avez-vous fait ? » Et ils répondent : « Maître du Monde. nous avons construit de nombreux ponts, conquis beaucoup de villes, soutenu de fréquentes guerres, et cela dans l'unique but de fournir à Israël le moyen de s'occuper de la Loi. » Mais le Saint, béni soit-il, leur réplique : « Tout ce que vous avez fait n'était que dans votre intérêt : vous avez construit des ponts pour en percevoir le péage, des villes pour vous en servir ; quant aux guerres, c'est moi qui les ai dirigées. » Et ils sortent déçus...

(1) Aboda Z., 3 b. — (2) Graetz IV, 295. — (3) Aboda Z., 2 a.

De la même manière sont conduites les autres nations. Alors (les païens) s'adressent à Dieu en ces termes : « Maitre du Monde, donne-nous (la Loi) derechef et nous l'accomplirons. Mais Dieu leur répond : « Insensés que vous êtes ! Ne mange le jour du sabbat que celui qui a travaillé la veille du sabbat!... »

Ce passage nous apporte un écho lointain du jugement universel des apocalypses, au moment duquel la pénitence est inutile (1), avec cette différence toutefois qu'il ne s'agit plus de préoccupations nationales, mais d'une sanction appliquée à la conduite morale.

Cependant les nations bien qu'écartées en général d'un partage égal de la félicité future avec les Juifs, ne sont condamnées à la géhenne que dans quelques passages des Midraschim récents (2). Pour ces derniers il y aura une confusion réelle de l'avenir messianique avec le jugement final. Le caractère religieux de la récompense que le messianisme comporte chez les rabbins fait que c'est naturellement aux Juifs qu'est réservée avant tous les autres la félicité matérielle et morale de l'avenir, mais n'exclut point toute participation des nations. Elles produiront des demi-prosélytes (σεβόμενος, גרים גרורים) en grand nombre, et les rayons du Royaume de Dieu établi en Palestine les éclaireront davantage à mesure qu'elles se rendront dignes de les recueillir (3).

CONCLUSION

Le messianisme rabbinique a été exposé sous tous ses aspects. Il a été aisé d'en démontrer le fondement temporel qui apparait à travers les légendes du folklore, et les fantaisies de l'exégèse. Nourrie de la Bible et de la tradition officielle, la pensée rabbi-

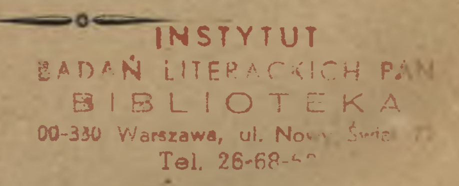
(1) IV Esdras., 7, 105 ; Baruch 85, 12. — (2) Bamidbar., r. 2, 13. — (3) Tanchouma, Brechit., 58, 28 ; Bamidbar., r. 1,3 ; Moussaf de Rosch Haschanah.

nique, telle qu'elle se présente dans l'immense encyclopédie du Talmud, n'a été soumise que superficiellement aux influences venant du dehors. Fidèle au point de vue rationaliste et réaliste des prophètes, elle est effleurée, sans en subir profondément les atteintes, par le mysticisme des apocalypses. Les docteurs de la Loi ne feront que s'inspirer du messianisme des prophètes, auque ils ajouteront ce que leur suggèreront leur piété, et l'imagination agadique.

Dans le Talmud et les Midraschim comme chez les prophètes, le messianisme ne présente aucune conception comportant un changement radical dans la nature du monde, ni dans celle de l'homme. Mais, réconcilié avec Jéhova par la pénitence, Israël se libère du joug des nations, et est rapatrié en Palestine, où il jouit d'une ère de prospérité sous le sceptre du Messie, roi distingué par sa piété et dépourvu de qualités surnaturelles.

Toutefois le messianisme se colore de mysticisme et désormais il prendra une forme en quelque sorte définitive. La raison en est la méthode d'exégèse des rabbins qui prirent à la lettre le langage imagé de la Bible au même titre que les apocalypses, et aussi l'influence exercée sur le judaïsme officiel par le folklore, et la croyance à la résurrection des morts.

Temporel et national comme chez les prophètes, le messianisme rabbinique perd cependant en vigueur et en intérêt. Les préoccupations nationales subissent un fléchissement devant l'individualisme croissant, et aboutissant à devenir l'idée capitale de la synagogue. Le pieux rabbin songe de plus en plus à l'avenir personnelle, et à la félicité réservée à l'âme au ciel, et le messianisme ne constitue pour lui qu'un moyen pour conquérir cette félicité.



Imprimerie A. Reiff. — Heymann, 3, rue du Four, Paris.

